The University of Chicago
Libraries

Crescat Scientia Vita Excolatur

HENGSTENBERG COLLECTION

N. q. 692

Die
apoſtoliſchen
Denkwürdigkeiten
des
Märtyrers Juſtinus.

Zur
Geſchichte und Aechtheit der kanoniſchen Evangelien.

Von

Karl Semiſch,
der Theologie Doktor und ordentlichem Profeſſor
in Greifswald.

Hamburg und Gotha,
bei Friedrich und Andreas Perthes.

1848.

HASKELL

BS2555
.S46

80

Vorwort.

Ich übergebe hiermit dem gelehrten Publikum ein Werk, für welches die Sammlungen ſeit faſt einem Jahrzehnt fertig lagen. Sein Erſcheinen, auf welches bereits die Vorrede zur Monographie über Juſtinus den Märt. hinwies, iſt anfangs durch ſonſtige Studien, ſpäter durch die veränderten Berufsverhältniſſe des Verfaſſers verzögert worden. Wenn dieſe Verzögerung den Nachtheil gehabt hat, daß dem Verfaſſer andere Mitarbeiter auf demſelben Gebiet in einzelnen Entdekkungen zuvorgekommen ſind, ſomit in dieſen Punkten ſeinen Forſchungen das Intereſſe der Neuheit genommen haben; ſo ſind deren doch im Ganzen nur wenige und die wenigſt bedeutenden. Andererſeits hat jener Aufſchub das überwiegend Gute gehabt, daß die ſo wichtige Unterſuchung noch mit Rückſicht auf die neueſte Litteratur, beſonders auf die Urchriſtenthumsgeſchichte der jungtübinger Schule geführt werden konnte. Von Seiten dieſer Schule hat das Werk den lebhafteſten Widerſpruch zu gewärtigen. Denn ſollte ſein Reſultat richtig ſein, ſo iſt's um eine der Hauptſtützen jener Urchri-

ſtenthumsgeſchichte geſchehn. Ich wünſche dieſen Widerſpruch, ſofern er ſich auf die Sache ſelbſt einläßt. Denn durch die allerſchärfſte Prüfung kann die Kanonicität der Evangeliencitate Juſtin's, wie die Sache der Wahrheit überhaupt, ſtets nur gewinnen. Für eine eventuelle Reviſion der Streitfrage iſt überdieß noch ein guter Theil des aufgeſammelten Materials zurückbehalten, deſſen Mittheilung für jetzt ein unnützer Ballaſt ſchien. Die Frage nach den Evangelienſchriften Juſtin's iſt, wie für die Geſchichte der kanoniſchen Evangelien eine der entſcheidendſten, ſo eine der fleißigſt bearbeiteten. Kein Kundiger wird daher erwarten, daß dieſe Schrift mit lauter neuen Beweisfaktoren gerechnet habe. Vielmehr indem dieſelbe nur auf dem allbekannten Grundſtock der längſt kurrenten Beweisdata ſelbſtändig fortgebaut hat, iſt ihr Hauptaugenmerk das doppelte geweſen, einmal die Evidenz jener Beweisgründe durch neue Schlaglichter zu beleuchten, ſodann ihr Gewicht durch den Apparat geſchichtlicher Induktion zu verſtärken. Nach der erſtern Beziehung wird bereits aus der vorangeſtellten Ueberſicht über die Geſchichte der Unterſuchung klar ſein, was dem Verfaſſer eigenthümlich angehört oder was er mit ſeinen Vorgängern theilt. Faſt als das Wichtigſte bei Unterſuchungen der Art iſt die Ermittlung jenes Geſchichtsmaterials erſchienen. So lange man nur mit allgemeinen Kategorieen, mit Gründen der Möglichkeit oder Wahrſcheinlichkeit ſtreitet, geräth die Unterſuchung nur zu leicht in das Labyrinth von Für's und Wider's, aus dem kein Entrinnen iſt. Dagegen bilden Thatſachen eine Macht, gegen welche die Verzweiflung vergeblich den Kopf ſelbſt in den

Sand verſteckt. Indem daher der Verfaſſer, ſo weit der Raum zu geſtatten ſchien, aus dem Umkreis der ältern Kirchenlitteratur die entſprechendſten Analogieen zuſammengeſtellt hat, hofft er eine Methode eingeſchlagen zu haben, welche ſicher aus dem Chaos des Konjekturirens und der Wahrſcheinlichkeitsbeweiſe auf das Feſtland der Geſchichte führt. Leider daß den Belegſtellen aus den Kirchenvätern und aus Juſtin ſelbſt nicht die Texte der heiligen Schrift zur Vergleichung beigeſetzt werden konnten. Unfehlbar hat die Anſchaulichkeit der Parallelen dadurch verloren. Allein die Maſſe dieſer Stellen war zu groß, der Umfang des Buches wäre durch ſie zu ſtark ausgedehnt worden, als daß nicht die Verzichtleiſtung auf jenen Vortheil hätte Pflicht ſcheinen müſſen. Das betreffende Material ſelbſt iſt, was auf beſondere Veranlaſſung bemerkt ſein mag, ausnahmslos durch ſelbſtändige Forſchung ermittelt. Wo der Unterſuchung fremde Beobachtungen zu gute gekommen ſind, iſt dieß ſtets ausdrücklich angedeutet. Andererſeits ſind mancherlei traditionelle Irrthümer in kritiſchen oder hiſtoriſchen Fragen ohne weiteres ſtillſchweigend berichtigt worden (wie z. B. in Betreff des Aoriſt ἔγνω und der Satzumſtellung in dem berühmten Herrnſpruch Matth. **11, 27.**). In dem vierten Abſchnitt, der die Textgeſtalt der Denkwürdigkeiten beſpricht, mußte die Unterſuchung öfter mit Bindemann zuſammentreffen, der im Weſentlichen dieſelbe Erklärungsmethode befolgt hat. Indeß erſtreckt ſich dieſe Uebereinſtimmung meiſt nur auf die Auffaſſung im Ganzen, und der Verfaſſer darf hierin wohl einen der beſten Prüfſteine für die Richtigkeit ſeines eigenen Reſultates erkennen.

In nächſter Berührung mit Juſtin's Denkwürdigkeiten ſteht die Frage nach den Evangelien der Judenchriſten. Wiederholt habe ich, wenn ſchon nur andeutend, auf ſie eingehn müſſen. Vielleicht daher, daß ich demnächſt eine Arbeit über das Hebräerevangelium [1]) oder lieber eine Geſammtdarſtellung der Evangeliengeſchichte, etwa wie ſie vor einigen Decennien Olshauſen verſuchte, unternehme.

Das vorliegende Werk tritt zu einer Zeit in die Oeffentlichkeit, die für die Intereſſen der Wiſſenſchaft vielleicht die ungünſtigſte iſt. Auf einem Wendepunkt, wo die Edelſten der Nation der Wiedergeburt eines einigen, freien, ſtarken Deutſchlands entgegenjauchzen, andererſeits Freibeuter aller Art die köſtlichſten Errungenſchaften der Vergangenheit wildſtürmend in Frage ſtellen, wo unter der Furie der ſich entfeſſelnden Anarchie hier und da ſelbſt die Grundlagen aller ſtaatlich-geſellſchaftlichen Ordnung wanken, daher in natürlicher Folge aller litterariſche Markt ſo gut wie ſtillſteht: wo ſoll für Forſchungen Raum ſein, die bei all' ihrer innern Bedeutſamkeit doch in die Strebungen der hocherregten Gegenwart nicht unmittelbar eingreifen? Nun der Hut des Herrn, deſſen Sache ſie für ihren Theil mitfördern möchte, ſei auch dieſe Schrift befohlen. Er kann, er

---

1) Eine ſehr brauchbare Vorarbeit hierzu iſt die inzwiſchen erſchienene Abhandlung Franck's (über das Evangelium der Hebräer: theologiſche Studien und Kritiken J. 1848. H. 2. S. 369. ff.): ein Verſuch, die neuerdings wieder behauptete Priorität des Hebräerevangeliums vor den kanoniſchen Evangelien abzuweiſen.

möge ihr gaſtliche Stätten öffnen! Er möge ſie als einen der Bauſteine mit dienen laſſen am Dom der Wiſſenſchaft, welche, gleich weit entfernt von den Willkürlichkeiten einer begriffstrunkenen Geſchichtskonſtruktion als den Petrefakten hyperorthodoxer Ungeſchichtlichkeit, in der Verſöhnung des wahren Glaubens mit dem wahren Wiſſen ihr Ziel und ihre Belohnung hat.

Greifswald am 5. Juli 1848.

Der Verfaſſer.

Inhaltsangabe.

Seite

Zur Einleitung.

§. 1. Bedeutung der Unterſuchung für die Aechtheit der kirchlichen Evangelien . . . . 1— 5.
§. 2. Bedeutung für die Geſchichte des Kanon . . . 5—15.

Erſter Abſchnitt.

Ueberſicht der ſeitherigen Löſungsverſuche.

§. 3. Die Denkwürdigkeiten das Evangelium der Hebräer 16—26.
§. 4. Die Denkwürdigkeiten eine Urevangeliumsreliquie 27—29.
§. 5. Die Denkwürdigkeiten eine Evangelienharmonie 29—33.
§. 6. Die Denkwürdigkeiten daſſelbe Werk mit den kanoniſchen Evangelien . . . . 33—43.
§. 7. Die Denkwürdigkeiten das Evangelium des Petrus 43—53.
§. 8. Widerlegung dieſer Hypotheſe . . . . . . 53—59.
§. 9. Zweck und Aufgabe der folgenden Unterſuchung . 59. f.

Zweiter Abſchnitt.

Beſchreibung der apoſtoliſchen Denkwürdigkeiten.

§. 10. Die Denkwürdigkeiten liturgiſche Vorleſebücher 61—80.
§. 11. Die Denkwürdigkeiten Werke der Apoſtel und Apoſtelſchüler . . . . 80—94.

Dritter Abſchnitt.

Die kanoniſchen Textbeſtandtheile der apoſtoliſchen Denkwürdigkeiten.

§. 12. Vorbemerkungen . . . . 95. f.

I. Das Evangelium des Matthäus.

§. 13. Sachparallelen aus Matthäus . . . . 96—103.
§. 14. Spracheigenheiten und wortgetreue Anführungen aus Matthäus . . . . 104—110.
§. 15. Die altteſtamentlichen Citate des Matthäus . 110—120.
§. 16. Analogieen dieſer Uebereinſtimmung in den Briefen des Paulus . . . . 120—126.
§. 17. Das altteſtamentliche Urevangelium . . . . 126—134.

II. Das Evangelium des Lukas.

§. 18. Sachparallelen aus Lukas . . . . 134—138.

Seite

§. 19. Sprachanklänge und wörtliche Entlehnungen aus Lukas . . . . 138—142.
§. 20. Das Apomnemoneuma vom Blutſchweiß Chriſti 142—147.

III. Das Evangelium des Markus.

§. 21. 147—154.

IV. Das Evangelium des Johannes.

§. 22. Ueber den Gebrauch des Johannesevangeliums im Allgemeinen . . . . 155—161.
§. 23. Sprach- und Sachanklänge an Johannes . . 161—169.
§. 24. Die Logoslehre . . . . 170—189.
§. 25. Das Apomnemoneuma von der Wiedergeburt . 189—200.
§. 26. Des Johannes Schriftcitat aus Zachar. 12, 10. 200—205.

Vierter Abſchnitt.

Textgeſtalt der apoſtoliſchen Denkwürdigkeiten.

§. 27. Stand der Frage . . . . 206. f.
§. 28. Ueber die patriſtiſchen Schriftcitate im Allgemeinen 207—211.
§. 29. Mögliche Arten der Textveränderungen durch Untreue der freien Erinnerung . . . . 211—218.
§. 30. Beiſpielſammlung aus den Kirchenvätern . . 218—232.
§. 31. Juſtin's Citate aus Profanſchriftſtellern . . . 232—238.
§. 32. Juſtin's Citate aus dem A. T. . . . . . 239—273.
§. 33. Juſtin's Evangeliencitate im Allgemeinen . . 273—280.
§. 34. Die Geſchichtscitate aus den Denkwürdigkeiten 280—293.
§. 35. Die Lehrſprüche der Denkwürdigkeiten . . . 293—309.
§. 36. Die Lehrſprüche verknüpft zu Stellengruppen . 310—318.
§. 37. Textmiſchungen aus Matthäus und Lukas . . 318—327.
§. 38. Die unter gleichförmigen Abweichungen vom kanoniſchen Evangelientext ſich wiederholenden Lehrſprüche 327—343.
§. 39. Die Lehrſprüche mit parallelen Textverſchiedenheiten in häretiſchen Schriften . . . . 344—377.
§. 40. Spracheigenheiten und Geſchichtsüberlieferungen des angeblich judenchriſtlichen Apokryphums der Denkwürdigkeiten . . . . 377—389.
§. 41. Unkanoniſche Textbeſtandtheile der Denkwürdigkeiten . . . . 389—410.
§. 42. Schlußbetrachtung . . . . 410—411.

Ausgaben der Kirchenväter,

wieweit ſie nach Band und Seite citirt ſind.

Justini opera omnia ed. J. C. Th. Otto Jen. 1842. sq. 2 T. 8., wobei zu bemerken, daß der erſte Band die Ermahnungsſchrift an die Griechen und die beiden Apologieen, der zweite den Dialog mit Tryphon und das Fragment über die Auferſtehung enthält. Die Ziffern der Bände ſind nicht beigeſetzt, da die Citate allzu häufig ſind.

Irenaei adv. haereses. Ed. R. Massuet. Par. 1710. Fol.

Clementis Alex. opera omnia. Rec. R. Klotz. Lips. 1831. sqq. 4 T. 8.

Origenis opera omnia. Ed. C. H. E. Lommatzsch. Berol. 1831. sqq. 25 T. 8.

Epiphanii opera omnia gr. et lat. Ed. D. Petav. Par. 1622. 2 Fol.

Ephräm opera graec. et lat. (cur. J. S. Assemani) Rom. 1732. sqq. 3 Fol.

Cypriani opera genuina. Ed. D. J. H. Goldhorn. Lips. 1838. sq. 2 T. 8.

Hieronymi opera omnia. Frcf. et Lips. 1684. 12 Fol.

Zur Einleitung.

Bedeutung der Unterſuchung.

§. 1.

Bedeutung für die Aechtheit der kirchlichen Evangelien.

Die Unterſuchung über die von Juſtin dem Märtyrer gebrauchten Evangelienſchriften, die Denkwürdigkeiten der Apoſtel, iſt in zwiefacher Hinſicht von der höchſten Wichtigkeit. Es gilt einmal die Frage, ob die Evangelien unſeres Kanon ächte, von der älteſten Kirche gekannte und anerkannte Denkmäler der Apoſtel und Apoſtelſchüler oder, wie die Kritik ſeit Eckermann's Tagen will, Erzeugniſſe des zweiten Jahrhunderts, gleichviel ob durch unwillkürliche Kryſtalliſation der in ſich verkühlten Sage oder durch freie Schriftſtellerei irgend welchen tendenziöſen Intereſſes ſeien. Es handelt ſich zum andern um die Frage, ob die Geſchichte des Kanon, zunächſt ſoweit ſie die Evangelien betrifft, in der innern Geſetzmäßigkeit und Stetigkeit begriffen werden ſoll, die, als Naturbedingung alles organiſchen Werdens, auch dem Bildungsgang des Kanon nicht gefehlt haben kann, oder ob man ſie, der dürftigen Lichtſchimmer ihrer Uranfänge noch vollends beraubt, zum Komplex der unauflöslichſten Räthſel ſtempeln will.

Juſtin, der hochbegeiſterten Naturen Eine, deren Daſein dem Daſein der Menſchheit angehört, nach wiſſensdürſtender Wanderung durch die Philoſophenſchulen des Hellenismus ergriffen von der Herrlichkeit des Chriſtenthums, in welchem er nicht allein das unvergleichliche Ideal einer Volksreligion, nicht allein die höchſte Offenbarung der all-

gemeinen Vernunft, ſondern den Frieden ſeines Herzens gefunden, hatte als ſeinen Lebensberuf erwählt, in der Rolle des Evangeliſten mit dem Philoſophenmantel umherziehend von Ort zu Ort, mit Wort und Schrift Zeuge zu ſein für die Göttlichkeit des Evangeliums, hatte, offnes Sinnes für alles Schöne, Edle, Erhabene wie er war, dazu beſeelt von dem brennenden Verlangen, über die Beſchaffenheit altberühmter Oertlichkeiten und Denkmäler ſich durch unmittelbare Anſchauung zu unterrichten, drei Welttheile lehrend und lernend durchreiſt, um dieſem innerſten Trieb ſeines raſtlos ſtrebenden, liebeglühenden Geiſtes Genüge zu thun. Da ſein Geburtsort die griechiſche Kolonie Flavia Neapolis nahe dem alten Sichem war, da er überdieß die ausdrückliche Bemerkung macht, daß er die gottloſe Lehre der Simonianer in ſeinem Vaterlande verachtet habe[1]): ſo iſt nicht unwahrſcheinlich, daß er die Gemeinden Paläſtinas in das Bereich ſeiner gelehrt antiquariſchen oder praktiſch kirchlichen Muſterung eingeſchloſſen habe. Und wenigſtens an Spuren der vertrauteſten Bekanntſchaft mit den Meinungen oder Sitten des Judenchriſtenthums fehlt's in ſeinen Schriften nicht. In Alexandrien ließ er ſich von dem Entſtehungswunder der griechiſchen Ueberſetzung des A. Ts. erzählen, und betrachtete mit gläubigſter Andacht die Ruinen der Zellen auf Pharus, in denen die 70 Dolmetſcher das Werk des göttlichen Geiſtes vollbracht haben ſollten. In Epheſus bewies er dem Juden Tryphon die höhere Wahrheit des Chriſtenthums aus den Weiſſagungen des A. Ts. Durch den Weltruhm der ewigen Roma ward er nach Italien gelockt. Ehrfurchtsvoll ſtand er vor den Trümmern des Palaſtes in Kumä, darin die gottbegeiſterte Sibylle ihre Sprüche verkündet hatte, und ſog die Fabeln der ſchlauen Führer mit kindlichſter Naivität ein. In der Welthauptſtadt ſelbſt, in welcher er einen längern Aufenthalt nahm, in welcher er, wie es ſcheint, zu zwei verſchie-

1) Apol. 2, 15. p. 314. [p. 52. B.]

denen Malen anweſend war, vertheidigte er die Sache des Chriſtenthums gegen Heiden und Häretiker, ſtand einer Schule für heilsverlangende Griechen vor und hat ſeine Begeiſterung für das Evangelium mit dem Tode des Märtyrers bezahlt. Als gefeiertem Philoſophen und Wortführer der Kirche mußten ihm, wohin er kam, unzweifelhaft alle Herzen und Kirchen offen ſtehn. Wie kein anderer der alten Väter hat er in ſeinem größern apologetiſchen Werk die offenſte und eingehendſte Schilderung von den gottesdienſtlichen Gebräuchen der Kirche gegeben, deren Mittheilungen ſich auf unmittelbare Augen- und Ohrenzeugenſchaft in allen Haupttheilen der damaligen Chriſtenheit gründeten[1]). Wenn bei irgend einem Kirchenſchriftſteller, ſind wir daher bei ihm die genaueſte Bekanntſchaft mit den kanoniſchen Evangelienſchriften vorauszuſetzen berechtigt. Und fände eine ſolche ſich nicht, würden wir umgekehrt durch ſeine ziemlich zahlreichen Evangeliencitate vielleicht auf eine unkanoniſche Geſchichtsquelle hingewieſen: ſo wäre nicht bloß erlaubt, es wäre unumgänglich anzunehmen, daß in der Zeit, als Juſtin ſeine apologetiſchen Hauptwerke (die größere Apologie und den Dialog mit Tryphon) ſchrieb, d. h. um die Mitte des 2. Jahrhunderts n. Chr. die Evangelien unſeres Kanon entweder noch gar nicht bekannt oder doch nicht anerkannt, insbeſondere nicht im öffentlichen Kirchengebrauch waren. Denn daß ihre Exiſtenz, auch den Fall gedacht, ſie wäre noch auf den kleinſten Bruchtheil der damaligen Chriſtenheit beſchränkt geweſen, dem vielgewanderten, forſchbegierigen Kirchenvater hätte entgehn können, wird Niemand glaublich finden, der ſeine Lebensverhältniſſe, ſeinen weitverbreiteten Ruf in Erwägung nimmt. Daß die heiligen Bücher andrerſeits von dem Kirchenvater zwar gekannt, nur für ſeine ſchriftſtelleriſchen Zwecke nicht benutzt oder doch nicht vorzugsweiſe benutzt worden ſeien, wäre

1) S. meine Monographie über Juſtin d. Märt. I. S. 5. ff. 25. ff.

eine Vorſtellung, gegen welche nicht bloß der kirchliche Geſammtgeiſt des 2. Jahrhunderts Proteſt erheben dürfte, ſondern die beſtimmt ausgeſchloſſen iſt — einmal durch den Umſtand, daß Juſtin als Apologet vor Kaiſer und Reich die gebieteriſche Pflicht hatte, nicht aus willkürlich ausgewählten, obſkuren oder doch unverbürgten, ſondern aus den öffentlich und allgemein anerkannten Religionsurkunden der Kirche ſeine Schriftbeweiſe für Lehre und Urgeſchichte des Chriſtenthums zu ſchöpfen, — ſodann durch ſeine eigene, freie Bezeugung, daß die von ihm benutzten Denkwürdigkeiten der Apoſtel eben die in den Kirchen allſonntäglich wechſelnd mit den Propheten vorgeleſenen Evangelien ſeien (welche keine andern als unſere kanoniſche Evangelien ſein konnten), — endlich durch die gelegentliche Mittheilung, daß ſeine Evangelienſchriften den Geſammtinhalt der apoſtoliſchen Ueberlieferung über Chriſtus in ſich befaßt hätten (welcher Inbegriff doch vernünftiger Weiſe nicht in irgend welchem einzelnen der einſt unter Chriſten vorhandenen, ſpäter untergegangenen Evangelienbücher, ſondern höchſtens in dem Komplex der vier kanoniſchen Evangelien und auch hier nur approximativ geſucht werden kann) [1]). Die Sache ſteht demnach ſo, daß, hätte Juſtin wirklich in ſeinen zahlreichen evangeliſchen Anführungen noch keinen Gebrauch von den kanoniſchen Evangelien gemacht, dieſelben um Mitte des 2. Jahrhunderts noch nirgends als apoſtoliſche Schriften geachtet, vielleicht noch gar nicht vorhanden ſein konnten. Iſt's nun freilich unbeſtreitbar, daß die Kirche, über einem beſſern Grund als einem Konvolut Pergament erbaut, bereits in voller Entwickelung ſtand, als die Schriften des N. Ts. Baugehilfen an ihrem Rieſendom wurden; iſt's bei Manchen die bloße Sprache des Kleinmuths oder der Feigheit, die über Attentate auf den Glauben, über Umſturz der Grundlagen des Chriſtenthums ſchreien, ſobald eine zügel-

1) Apol. 1, 33. p. 208. [p. 75. B.]: *ὡς οἱ ἀπομνημονεύσαντες πάντα τὰ περὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐδίδαξαν.*

los gewordene Kritik, gleichwie das Kind in gedankenloſem oder ſchadenfrohem Muthwillen die Blume, ſo ein Blatt nach dem andern aus dem Kanon zerpflückt: ſo kann's doch andrerſeits für Keinen, der noch ein Herz für ſeine Kirche hat, dem die Zukunft des ächten Proteſtantismus ein Gegenſtand lebendiger Liebe iſt, eine gleichgültige Frage ſein, ob die Chriſtenheit, wie ſie nahe an achtzehn Jahrhunderte geglaubt hat, in den Evangelien des Kanon ächte, aus unmittelbarer Augen- und Ohrenzeugenſchaft geſchöpfte oder durch apoſtoliſche Auktorität gewährleiſtete Nachrichten über die Urgeſchichte des Chriſtenthums oder ob ſie in ihnen bloße, zufällige Ablagerungen der in ſich verworrenen, lückenhaften, unſichern Ueberlieferung, ſpätere Ueberarbeitungen unbekannter und unverbürgter Diegeſen, „den letzten Niederſchlag einer ältern, ſpäter aus dem kirchlichen Gebrauch verdrängten, obſchon dem Charakter des urſprünglichen Chriſtenthums weit näher ſtehenden judenchriſtlichen Evangelienlitteratur," vielleicht ſelbſt abſolut freie Schöpfungen der geſchichtlich ſich verpuppenden Idee hat. Es lohnt daher wohl den Verſuch zuzuſehn, ob denn die alte Ueberlieferung der Kirche, für welche ſofort der Augenſchein ſpricht, das Recht auf ihrer Seite habe oder nicht, daß Juſtin unter ſeinen Denkwürdigkeiten nichts als die noch erhaltenen Evangelien des Kanon verſtanden habe.

---

§. 2.

Bedeutung für die Geſchichte des Kanon.

Dazu kommt ein Zweites. Wäre zuzugeſtehn, daß Juſtin auf ſeinen weiten Reiſen noch nirgends Kunde von den kanoniſchen Evangelien erlangt habe, ſo würde die Geſchichte dieſer Evangelien ſelbſt zu einem der neckendſten, vielleicht zu dem allerneckendſten Räthſel werden. Es iſt Thatſache, daß die kanoniſchen Evangelien um den Wendepunkt des 2. und 3. Jahrhunderts auf den entlegenſten Punkten der Kirche, vom Euphrat bis zum Rhoneufer, von den blühen-

den Geſtaden Afrikas bis zum unwirthlichen Pontus im unbeſtrittenen Gebrauch waren. Die altſyriſche Kirchenüberſetzung im öſtlichen Aſien, Clemens in Alexandrien, Tertullianus in Karthago und Rom, Irenäus für Kleinaſien und Gallien, Muratori's Bibelfragment für Italien: — alle dieſe Repräſentanten der geographiſchen und geiſtigen Hauptrichtungen des damaligen Kirchenthums, theilweiſe die einflußreichſten Vertreter der Kirchenwiſſenſchaft ihrer Zeit ſind einig in dem Anerkenntniß der Ueberlieferung, daß die nach den vier benannten Evangelien wirklich von den Apoſteln oder Apoſtelſchülern verfaßte, durch die apoſtoliſchen Kirchen fortgepflanzte, vom heiligen Geiſt bewegte oder diktirte Schriftwerke ſeien. Wird von der unbedeutenden Fraktion der ſogenannten Aloger abgeſehn, ſo gibt es nirgends die leiſeſte Spur eines hiſtoriſchen oder auch nur dogmatiſchen Widerſpruchs. Nirgends eine Spur der Erinnerung, daß dieſe Uebereinſtimmung erſt vor Kurzem durch Verabredung oder Beſchluß der Hierarchie bewirkt ſei! Umgekehrt aller Orten die beſtimmt ausgeſprochene oder ſtillſchweigende Vorausſetzung, daß es niemals anders vom Anfang her in den Gemeinden geweſen ſei. Nicht nur daß Origenes, der unermüdlich forſchende, voll Begeiſterung über die Thatſache, daß die vier Evangelien in der Kirche Gottes unter dem Himmel die einzig unwiderſprochenen ſeien, ſich für ihre Entſtehungsverhältniſſe auf eine Ueberlieferung beruft [1]). Nicht nur daß Clemens von Alexandrien († 220.), der vielwiſſende und vielgereiſte, eine ähnliche Nachricht über Zeitfolge und Veranlaſſung auf die Auktorität alter hochgeachteter Presbyter gründet [2]). Schon Irenäus († 202.), der Schüler Polykarp's und Gefährte anderer alter Presbyter aus der Apoſtelzeit, von denen Mehrere noch, wie Polykarp, das Angeſicht des Apoſtelgreiſes Johannes geſehn, der Mann der unverfälſchten apoſtoliſchen Ueberlieferung, der,

1) Euseb. h. e. 6, 25.
2) Euseb. h. e. 6, 14.

wie Keiner, das herrſchende Bewußtſein der Kirche ſeines Zeitalters repräſentirt, der Mann der Wiſſenſchaft, der auf ſeinen Reiſen durch die halbe chriſtliche Welt mit Gläubigen oder Ketzern aller Farben in Berührung kam, der noch im höchſten Alter ſich aus ſeinem frühern Umgang mit Polykarpus der kleinſten Züge mit liebevoller Treue erinnerte: — ſchon Irenäus iſt von dem apoſtoliſchen Urſprung der vier Evangelien durch Inhalt und Tradition ſo unerſchütterlich überzeugt, hat unter Katholikern und Häretikern Kleinaſiens, Galliens, Roms ſo ſchlechthin nichts von einem hiſtoriſchen Zweifel an der Aechtheit der allerwärts gekannten apoſtoliſchen Schriftwerke gehört, daß ihm die Vierzahl derſelben, ſo zu ſagen, allmählich zu einer Art Glaubensartikel geworden iſt, daß er mit allem Aufwand ſeines typologiſchen Scharfſinnes aus den geſuchteſten Allegorieen (aus der Vierheit der Himmelsgegenden und Hauptwinde, der Teſtamente von Adam bis auf Chriſtus) die Nothwendigkeit herausdeutet, nur vier, nicht mehr und nicht weniger Evangelien hätten entſtehn dürfen, ja daß er in den Thiergeſtalten der altteſtamentlichen Cherubim bereits die Geiſteseigenheit eines jeden unter den vier Evangelien vorgebildet findet[1]). Und

1) Adv. haeres. 3, 11. p. 190 sq. — 3, 3. p. 176 sq. — vgl. mit Euseb. h. e. 5, 20. 5, 4. Es beruht auf einem totalen Mißverſtehn aller Verhältniſſe, wenn an Irenäus das ſeltſame Anſinnen geſtellt worden iſt, daß er für ſeinen Glauben an die Apoſtolicität der kirchlichen Evangelien hätte die Gewährsmänner namhaft machen müſſen, und daraus, daß er ſich insbeſondere für den johanneiſchen Urſprung des vierten Evangeliums nirgends auf die Auktorität des Apoſtelſchülers Polykarpus berufen hat, gefolgert worden iſt, er dürfte andere Auktoritäten als die Suppoſitionen ſeines dogmatiſchen Vorurtheils oder höchſtens des allgemeinen Kirchenglaubens ſeiner Zeit überhaupt nicht gehabt haben. In einem Zeitalter, wo in der Anerkennung der vier Evangelien Alles einig war, wo der Tradition der Katholiker ſelbſt die Häreſieen das allgemeinſte Beſtätigungsſiegel aufdrückten: wie hätte die Aufführung eines langen Namenregiſters, zur urkundlichen Bewahrheitung einer nirgends beanſtandeten Thatſache nicht die Thorheit des Mannes ſcheinen ſollen, der mitten im Glanz der Tageshelle ſich oder Andern erſt beweiſen wollte, daß es

nicht bloß daß die Evangelien um den Ausgang des 2. Jahrhunderts ſich in ſo entgegengeſetzten Weltgegenden der allgemeinſten Anerkennung erfreuten, bis tief in die Anfänge des 2. Jahrhunderts greifen ihre Spuren zurück. Sie werden ferner nicht bloß in den Händen der katholiſchen Chriſten, ſie werden faſt eben ſo allgemein in den Schulen der Häretiker gefunden, die, wär's irgend möglich geweſen gegen das einſtimmige Zeugniß der Kirche, ſie über Alles gern als unapoſtoliſch verworfen hätten. Aber nirgends eine Spur, daß Häretiker die kanoniſchen Evangelien aus hiſtoriſchen Gründen verworfen hätten. Wie weit einzelne Sektirer ſich über ihre Auktorität hinwegſetzten, iſt es ſtets nur unter dem Vorgeben geſchehn, daß ſie nicht die reine Darſtellung des urſprünglichen Chriſtenthums enthielten. Von Theophilus, Biſchof zu Antiochien (um 180.), iſt durch ſeine eigenen Schriften bezeugt, daß er zum mindeſten

---

nicht Nacht ſei? Und wäre gar keine Folgerung für das Johannesevangelium aus der Schilderung ſtatthaft, welche Irenäus (bei Euseb. h. e. 5, 20.) über ſeinen Umgang mit Polykarp entworfen hat: *ὥστε με δύνασθαι εἰπεῖν......καὶ τὰς διαλέξεις, ἃς ἐποιεῖτο πρὸς τὸ πλῆθος καὶ τὴν κατὰ Ἰωάννου συναναστροφήν, ὡς ἀπήγγελλε καὶ τὴν μετὰ τῶν λοιπῶν τῶν ἑωρακότων τὸν κύριον, καὶ ὡς ἀπεμνημόνευε τοὺς λόγους αὐτῶν?* Daß die gelegentliche Mittheilung von Einzelnheiten (z. B. über die Perſon des Johannes, über den Sinn einer Stelle der Apokalypſe, aus den Reden Chriſti) ausdrücklich auf die Auktorität der apoſtoliſchen Gewährsmänner geſtützt iſt, hat ſeinen vollen Rechtfertigungsgrund in dem Umſtande, daß dergleichen Ueberlieferungen ſich eben weder als allgemeinhin bekannt noch als ohne Weiteres anerkannt vorausſetzen ließen. Daß endlich des Irenäus Mittheilungen aus dem Munde der Apoſtelſchüler manches geſchichtlich Unzuverläſſige oder offen Abentheuerliche beigemiſcht iſt, gleichviel ob durch Untreue ſeines alternden Gedächtniſſes oder durch Einfließen ſubjektiver Kombinationen, wird doch unmöglich genügen, um des Mannes Glaubwürdigkeit in den allereinfachſten Geſchichtsüberlieferungen (wie über Urſprung und Alter der Evangelien) in Frage zu ſtellen! Oder hätte z. B. Jeder ſofort den Glauben an ſeine Kenntniß des Einmaleins verwirkt, dem ſich einzelne ſtarke Rechnungsfehler nachweiſen laſſen?

die Evangelien des Matthäus und Johannes gekannt habe, wie er denn letztere ausdrücklich bei Namen nennt[1]). Und es iſt kein hinreichender Grund, des Hieronymus Nachricht ſo unbedingt zu verwerfen, daß er über die geſammten vier Evangelien eine ſynoptiſch-harmoniſtiſche Auslegung geſchrieben habe[2]). Dionyſius von Korinth hatte ſchon Urſache zu klagen, daß, wie ſeine Briefe, ſo des Herrn Schriften (γραφαὶ κυριακαί d. i. die Evangelien) von des Teufels Apoſteln verfälſcht ſeien[3]). Aus dem unmittelbaren Schülerkreiſe Juſtin's hat der Aſſyrer Tatianus, welchem mit Unrecht die Stiftung der ſogenannten Enkratitenſekte zugeſchrieben wird, noch als Katholiker das Evangelium Johannis gebraucht[4]). Und ſo lange die Angabe der Alten unwiderlegt ſteht, daß ſein Diateſſaron eine im häretiſchen Intereſſe gemachte Zuſammenſtellung der vier kanoniſchen Evangelien geweſen ſei, bleibt es eine wohlberechtigte Folgerung, daß er, ſo wie Theophilus, dieſe Evangelien als apoſtoliſche, im Gegenſatz zu den häretiſchen Produktionen allein normative Schriftwerke bereits im allgemeinen, unbeſtrittenen, durch ein langes Alterthum geheiligten Gebrauch der Kirchen vorgefunden habe. Wenden wir uns zu den Häretikern, ſo iſt anerkannt, daß Herakleon, vielleicht der gelehrteſte und geiſtvollſte unter Valentin's Schülern, über das Evangelium des Johannes einen ausführlichen Kommentar geſchrieben hat, der ſeiner ganzen Behandlungsweiſe nach einen längſt begründeten Beſitzſtand des kommentirten Evangeliums vorausſetzt. Wird hinzu genommen, wie tief die Parabeln und ſpekulativen Anſätze oder einzelne Geſchichtselemente der kanoniſchen Evangelien, wie tief mitunter die minutiöſeſten Einzelnheiten nach Sprache und

1) Ad Autol. 2, 22. p. 365. [p. 100. C.] — 3, 13. sq. p. 388. sq. [p. 126. A. B.]

2) Epistol. ad Algas. 53. quaest. 6. T. III. p. 107. — de vir. illustr. c. 25. T. I. p. 179.

3) Euseb. h. e. 4, 23.

4) Orat. c. Graec. c. 13. p. 255. 261. [p. 152. C. 158. D.]

Lehrgehalt in die Allegorieen der kühnen, himmelſtürmenden Metaphyſik des Valentinianismus einverwebt ſind, ſo dürfte ſchon das vollſte Recht ſein, die Bekanntſchaft mit den Evangelien der Kirche dem Schöpfer des Syſtems ſelbſt, dem tiefſinnigen Valentinus (um 140.) zuzuſprechen, geſetzt auch, ſie würde ihm nicht ausdrücklich, wie doch von Irenäus und Tertullianus geſchieht, beigelegt[1]). Von dem Zeitgenoſſen des Valentinus, dem tollkühnen Kritiker des N. Ts. und Wiederherſteller des rein pauliniſchen Chriſtenthums, von Marcion, deſſen Genoſſenſchaft der Mitleidenden und Mitgehaßten noch durch das 5. Jahrhundert in dem Einen Kirchenſprengel Cyrus viele Tauſende zählte, iſt zum wenigſten die Thatſache unumſtößlich, daß ſein Evangelium ein verſtümmelter Lukas geweſen ſei, — müßte auch im ſchlimmſten Fall zugeſtanden werden, daß ſeine urſprüngliche Vertrautheit mit den übrigen Evangelien der Kirche die bloße Muthmaßung oder Konſequenz ſeines unkritiſchen, leidenſchaftlichen Gegners Tertullianus geweſen ſei[2]). Iſt endlich nicht unwahrſcheinlich, daß ſchon in der wahrhaften Rede des wohlunterrichteten Chriſtenfeindes Celſus (um 160.) nicht bloß von unbekannten, apokryphiſchen, ſondern von den Evangelien der Kirche Gebrauch gemacht ſei: ſo bedarf es keines weitern Nachweiſes, wie die Geſchichte der kanoniſchen Evangelien zum wunderlichſten Verirſtück werden müßte, wenn wahr wäre, was jüngſt wieder in manchen Kreiſen gleichſam als ſich von ſelbſt verſtehend behauptet wird, daß Juſtin um die Mitte des 2. Jahrhunderts von dieſen Evangelien noch gar keine Kenntniß gehabt oder doch keinen nennenswerthen Gebrauch gemacht habe. Wie konnten Evangelienſchriften — ſo fragt man erſtaunt — ſich in den Händen eines Marcion, eines Valentinus und ihrer Schu-

---

1) Iren. adv. haeres. 3, 11. p. 190. — 3, 14. p. 202. u. a. St. — Origen. c. Cels. 2, 27. T. XVIII. p. 181. — Pseudo-Tertullian. de praescript. c. 38.

2) Vgl. A. Hahn das Evangelium Marcions (Königsb. 1823.) S. 231 ff.

len finden, von deren Exiſtenz oder kirchlicher Auktorität einem Manne noch nirgendher Kunde zugekommen, der doch nicht allein in allen Hauptſitzen der damaligen Chriſtenheit einheimiſch, ſondern insbeſondere an dem Sammelpunkt alles Neuen und Abentheuerlichen, zu Rom gleichzeitig mit jenen Sektenhäuptern zuſammengetroffen war, ja der beide in zwei leider verloren gegangenen Schriften ausdrücklich bekämpft hatte[1])? Und wollte man das Unmögliche einen Augenblick möglich denken, daß die Evangelien zunächſt aus dem Dunkel der häretiſchen Konventikel als mehr oder minder fein präparirte Tendenzſchriften in das große Ganze der katholiſchen Kirche übergegangen ſeien: wo wäre ein Ausweg, mit den widerſtrebenden Zeitverhältniſſen zurecht zu kommen, ohne daß dieſe gewaltſam verrückt, ſchlau ignorirt, auf allen Punkten künſtlich zugeſtutzt werden? Wie konnte z. B. ſchon bei Tatianus das Evangelium des Johannes ſo unbeſtrittenes Bürgerrecht haben, von welchem ſein Lehrer Juſtinus noch ſo gut wie gar keine Ahnung gehabt haben ſoll — er, der nicht bloß deſſen Schule zu Rom fortführte, bis er durch ſeine gnoſtiſchen Träumereien in ſeine Heimathlande, nach dem öſtlichen Aſien fortgezogen ward[2]), ſondern der, ſoviel bekannt, ſeine Schutzrede für die Philoſophie der Barbaren noch bei deſſen Lebzeiten veröffentlicht hat? Wäre es nicht unter allen Kirchenwundern eines der ungeheuerſten, wenn Evangelien, die gegen Mitte des 2. Jahrhunderts noch in keinem Theile der Kirche bekannt, vielleicht erſt in den Köpfen ihrer Urheber als Embryonen, als Gedanken vorhanden waren, wenige Decennien darauf plötzlich allenthalben gleich Zauberſchöpfungen der Fee verbreitet, in höchſter Achtung, ja neben ſo vielen andern Evangelienſchriften bei Kirchenlehrern und Gemeinden

---

1) Justin. apol. 1, 26. p. 194. [p. 70. C.] — Iren. adv. haeres. 4, 14. p. 233. — Photius biblioth. cod. 125. Vgl. Euseb. h. e. 4, 11.

2) Euseb. h. e. 5, 13. — Vgl. Iren. adv. haeres. 1, 31. p. 107.

in ausſchließlicher Geltung waren[1])? Wie beiſpiellos allmächtig müßte ſich der Trieb ſolcher Uniformität in den Ge-

1) Schwegler (das nachapoſtoliſche Zeitalter in den Hauptmomenten ſeiner Entwickelung. Tübingen 1846. I. S. 74. f.) hat zur Naturaliſation dieſes Wunders die drei Thatſachen aufgeboten, daß von Origenes bereits nach längſtens zwei Jahrzehnten (vor 231.) die aller Wahrſcheinlichkeit nach im J. 211 zu Rom verfaßten clementiniſchen Rekognitionen als ächte Schrift des römiſchen Clemens gebraucht, — daß von dem Kleinaſiaten Melito das dem Kaiſer Antoninus Pius zu Gunſten der Chriſten angedichtete Edikt (πρὸς τὸ κοινὸν τῆς Ἀσίας) unbefangen bereits unter Marc Aurel als ein Regierungserlaß citirt (Euseb. h. e. 4, 13.), — endlich daß von Tertullian bereits um das J. 198 auf die früheſtens im J. 174 geſchmiedeten Briefe M. Aurel's, betreffend die Hilfe des Chriſtengottes in der Schlacht gegen die Quaden und Markomannen, Bezug genommen ſei. Allein, die Richtigkeit dieſer „unbeſtreitbaren hiſtoriſchen Daten" insgeſammt dahingeſtellt, ſo ſind dieſelben ſo weit entfernt, die Denkbarkeit einer ſo rapiden und allgemeinen Verbreitung apokryphiſcher Fabrikate zu begründen, wie ſie bei den Evangelien vorausgeſetzt werden müßte, daß ſie vielmehr zur Beſtätigung des Gegentheils dienen dürften. Denn nicht nur, daß doch wohl zu unterſcheiden iſt zwiſchen dem Gebrauch einzelner Apokryphen bei Kirchenlehrern zu apologetiſchem oder allgemein litterariſchem Zweck und zwiſchen der öffentlichen Aufnahme untergeſchobener Apoſtelſchriften als gottesdienſtliche Vorleſeſchriften: ſo möchte wohl kaum etwas Alltäglicheres zu nennen ſein, als daß ein Kirchenlehrer, wie Melito, ſich frühe mit einem Schriftſtück bekannt zeigt, welches aller Wahrſcheinlichkeit nach in ſeiner Heimath verfaßt worden iſt, als daß Gelehrte von dem Forſchergeiſt eines Origenes, eines Tertullianus ſich nach einer Anzahl Jahren im Beſitz von Schriften finden, welche entweder in Rom verfaßt oder dort doch ſehr bald nach ihrer Erdichtung in Umlauf waren — Gelehrte, welche um jene Zeit nicht bloß perſönlich in der Welthauptſtadt anweſend geweſen, ſondern bei dem ſo lebhaften Militär- und Handelsverkehr zwiſchen Alexandrien, Karthago, Rom mit dieſer Metropole aller Macht, Geſetzgebung, Sitte, Litteratur ſicher in dem ſteteſten Zuſammenhang waren. Wo ſind andererſeits die allein maßgebenden Zeugniſſe, daß dergleichen Schriftwerke auf einmal oder doch in raſcheſter Aufeinanderfolge in alle, wenigſtens in die Mehrheit der Kirchenprovinzen eingedrungen, daß ſie von ihren ſo entlegenen Abfaſſungsorten z. B. ſelbſt bis in die Abgeſchiedenheit des öſtlichen Aſiens verpflanzt geweſen ſeien? Noch unbedeutender, zum Theil bloße Fiktionen der willkürlichſten

meinden bethätigt haben, wollte man auch den Drang des Bedürfniſſes nach Vereinbarung über die Auswahl heiliger Schriften als den lebhaftſt und in den weiteſten Kreiſen

---

Kombination ſind die Thatſachen, auf welche Zeller (theologiſche Jahrbücher J. 1845. H. 4. S. 646 f. J. 1847. H. 1. S. 171 ff.) die Vorſtellbarkeit jener Windesſchnelle der Evangelienverbreitung baſirt hat. Daß ſich die pauliniſchen Briefe bereits um Mitte des 2. Jahrhunderts in Aller Händen fanden, wird ſo lange als das Natürlichſte gelten müſſen, als man bedenkt, welch' Namen der gewaltige Gründer der Heidenchriſtenkirche vom früheſten Alterthum ab bei Freund und Feind hatte, welch' ſcharfgeprägte Eigenthümlichkeit all' ſeine Sendſchreiben als die ſprechenden Spiegel ſeines hohen Geiſtes darſtellen, ſobald man hinzunimmt, daß der Apoſtel ſelbſt noch über die öffentliche Vorleſung und den wechſelſeitigen Austauſch ſeiner Briefe unter den Gemeinden Vorſorge getroffen hatte (1 Theſſ. 5, 27. Koloſſ. 4, 16.), und daß höchſt wahrſcheinlich iſt, dieſelben ſeien allen neugeſtifteten Gemeinden ſofort bei der Gründung mitgetheilt worden. Wenn ferner ſchon der Jakobus- und Hebräerbrief die Bekanntſchaft mit ihnen vorausſetzt, wenn wiederum dieſe beiden Sendſchreiben ſammt den pauliniſchen in dem erſten Petrusbrief nachgeahmt, wenn endlich der Petrusbrief bereits von dem Apoſtelſchüler Papias (bei Euseb. h. e. 3, 39.) angeführt, von Clemens (in ſeinem angeblichen Sendſchreiben an die Korinther c. 49. vgl. mit 1 Petr. 4, 8. Jakob. 5, 20.) angedeutet iſt: ſo würde durch alle dieſe Daten, — auch angenommen, ſie wären mehr als die prekärſten Muthmaßungen — doch nichts als die beſchränkteſte Verbreitung feſtgeſtellt ſein, die zu der Verbreitung der Evangelien kaum eine entfernte Analogie darböte, die überdies durch die Verhältniſſe auf das einfachſte gerechtfertigt iſt. Daß das judenchriſtliche Evangelium der Hebräer ſchon gegen Ende des 1. Jahrhunderts in allen Theilen der Kirche bekannt und gebraucht geweſen ſei, iſt eine bloße Erfindung des kritiſchen Nothbedarfs, von welcher ſpäter die Rede ſein wird. Daß endlich der Brief des römiſchen Clemens an die Korinther bereits im Briefe des Polykarpus nachgebildet, von Hegeſippus erwähnt (Euseb. h. e. 4, 22.), in den Kirchen Korinth's um 170 öffentlich als Vorleſeſchrift gebraucht, von Irenäus und Andern bezeugt, von keiner Seite beſtritten iſt, wäre nur von Bedeutung, ſobald der Brief willkürlich für unächt erklärt wird. Daſſelbe gilt von den Briefen des Ignatius und dem Briefe des Polykarp, gegenüber der Thatſache, daß jene ſchon von Polykarpus und Irenäus, dieſer von Irenäus angeführt ſind.

empfundenen denken, indem die vier kanoniſchen Evangelien um den Ausgang des 2. Jahrhunderts nicht bloß von den einen und den andern, ſondern, ſo viel wir wiſſen, von allen Gemeinden des Morgen- wie des Abendlandes, und nicht bloß von den Gläubigen Einer, ſondern ohne Unterſchied aller Geiſtesrichtungen mit vollkommen derſelben Beſtimmtheit und auf einmal als Vermächtniſſe der apoſtoliſchen Urzeit, als Schöpfungen der Apoſtel und apoſtoliſchen Männer aufgenommen waren! Denn daß dieſe Verbreitung das Kunſtſtück hierarchiſch-biſchöflicher Betriebſamkeit oder die Frucht officieller Synodalfeſtſetzungen geweſen ſei — dieſer Einfall des mechaniſch oberflächlichſten Pragmatismus darf zur Zeit doch wohl als antiquirt angeſehn werden. Beruft man ſich andrerſeits auf den gewaltigen Verkehr, welcher ſeit Mitte des 2. Jahrhunderts zwiſchen den entlegenſten Gemeinden des römiſchen Reichs, am mächtigſten zwiſchen den beiden Polen der damaligen kirchlichen Entwickelung, Kleinaſien und Rom, ſtattgefunden habe, auf das ſtete Hin- und Herwogen der Partheien, von welchem die Geſchichte der Gnoſis und des Montanismus Zeugniß gebe, auf die litterariſchen Beziehungen der damaligen Hauptgemeinden und auf das Streben nach kirchlicher Einheit, welches um dieſelbe Zeit ſo allgemein und kräftig hervorgetreten ſei: ſo würde, auch angenommen, die Lebhaftigkeit dieſes Verkehrs und Centraliſationsſtrebens ſei eine um das Dreifache verſtärktere geweſen, als urkundlich nachweisbar und geſchichtlich vorſtellbar iſt, ſo würde dadurch doch nichts als die raſcheſte Verbreitung der einen und der andern Schrift in dieſe oder jene Kirchenprovinz, nimmermehr jene Windesſchnelle der Verbreitung aller und gerade nur der vier kanoniſchen Evangelien in alle Kirchentheile erklärt ſein. Täuſcht man ſich nicht gefliſſentlich über die Schwierigkeiten der damaligen litterariſchen Circulation, ſo bleibt zur vollſtändigen Denkbarmachung jener beiſpielloſen Circulation unter allen Umſtänden nichts übrig, als die Vorausſetzung eines mit Abſicht und im großartigſten Maßſtabe bewirkten

Umſatzes. Und als einfachſtes Mittel dürfte ſich für dieſen Fall offenbar die Idee einer im modernen Sinn förmlich organiſirten Propaganda empfehlen, welche, wie ſie die unapoſtoliſchen Produktionen veranlaßte, verfaßte oder überarbeitete, ſo des weitern für die beſchleunigte Anfertigung der erforderlichen Anzahl Abſchriften Sorge trug, durch feſtbeſtellte Emiſſäre die neuen Schriftſtücke ſofort allenthalben und mit allen Künſten erfindungsreicher Täuſcherei in Umlauf brachte — das würdigſte Ergänzungsſtück zu dem geheimen Weltbunde der Keſtner'ſchen Agape. Oder wie in aller Welt wären ſonſt die Gemeinden zur ausſchließlichen Auswahl gerade der Vier gekommen? Wer hätte dieſelben von den Hauptſtapelplätzen des Weltverkehrs (Rom, Karthago, Alexandrien u. ſ. f.) mit der planmäßigen Schnelle ins Innere der Reichstheile verpflanzt, ſelbſt in die Gemeinden, die gleich Oaſen inmitten einer unüberſehbaren heidniſchen Bevölkerung lagen? Wer hätte die Koſten oder die litterariſchen Kräfte beſchafft, um die in ſo kurzer Zeit und in ſo bedeutender Anzahl erforderlichen Evangelienexemplare anzufertigen? Auch für die Geſchichte des Kanon iſt ſomit die Frage von der höchſten Bedeutung, ob die apoſtoliſchen Denkwürdigkeiten Juſtin's unſere Evangelien geweſen ſeien oder nicht.

Erſter Abſchnitt.

Ueberſicht der ſeitherigen Löſungsverſuche.

---

§. 3.

Die Denkwürdigkeiten das Evangelium der Hebräer.

Die Frage nach den Quellen der Evangeliencitate Juſtin's konnte nicht eher Gegenſtand ſelbſtändiger, tief eindringender Unterſuchungen werden, als bis dem Kriticismus einer an den Grundwahrheiten des geoffenbarten Chriſtenthums und an der Aechtheit bibliſcher Schriften irre gewordenen Zeit die innere Nothwendigkeit vorlag, den Geſammtbeſtand der altkirchlichen, beſonders bibliſchen Ueberlieferung einer umfaſſenden Reviſion zu unterwerfen. Und bis auf die neueſten Tage hat ſich dem vorausſetzungsloſen Intereſſe an der hiſtoriſchen Wahrheit bei nicht Wenigen die Abneigung gegen den übernatürlichen oder ſelbſt geſchichtlichen Charakter der kirchlichen Evangelien beigemiſcht. So lange vorherrſchende Neigung war, mit der treuherzigſten Pietät Alles ungeprüft aufzunehmen, was aus der Fülle apoſtoliſcher Ueberlieferung, wie man ſich einredete, von den heiligen Vätern der Nachwelt übermittelt war; ſo lange über die Väter in einer Sprache geredet ward, derzufolge Juſtin nur der Bewunderungswürdigſte, der Erbe apoſtoliſcher Tugend, der feurigſte und bewährteſte Liebhaber der wahren Philoſophie heißen konnte; ſo lange die tiefeingewurzelte Ehrfurcht vor dem göttlichen Inhalt der heiligen Schriften und, man darf ohne Uebertreibung wenigſtens von Einzelnen behaupten, das unmittelbare Innewerden ihres überweltlichen Lebensgeiſtes am eigenen Herzen die leiſeſten Zweifel an ihrem apoſtoliſchen Urſprung niederſchlug oder nie aufkommen

ließ: ſo lange war dem Verdacht jede Möglichkeit benommen, daß die Evangeliencitate in Juſtin's Schriften, die man im übrigen auf das fleißigſte las, einer andern als der allgemein kirchlichen Quelle der kanoniſchen Evangelien entſtammt ſein könnten. Ja man würde wahrhaft erſchrocken ſein vor dem Argwohn, daß Juſtin, der glaubenstreue Blutzeuge, der begeiſterte Nachfolger der Apoſtel in Lehre und Leben, gewiſſermaßen im Abfall von ſich ſelbſt, die Glaubwürdigkeit der chriſtlichen Wahrheit auf die Auktorität fremder, vom Fluch der Kirche getroffener oder doch unbeglaubigter, fabelhafter Apokryphen geſtützt haben könne. Daher z. B. Euſebius, ob er wohl den Spuren der neuteſtamentlichen Schriften in den Werken der alten Kirchenſchriftſteller mit außerordentlicher Liebe nachforſchte, ob er wohl insbeſondere Juſtin's Schriften, wie Wenige, ſorgfältig ſtudirt hatte; daher ſogar noch der gelehrte, vielbeleſene Photius über die Beſchaffenheit der evangeliſchen Quellenſchriften Juſtin's kein Wort verlauten laſſen, eben weil ihnen nicht die entfernteſte Ahnung kam, daß dieſe Schriften andere, als die von der ganzen Kirche gebrauchten, im Kanon als ächt apoſtoliſch gewährleiſteten Evangelien ſeien. Und noch lange Jahrhunderte haben die Zweifel geſchlummert. Wäre hierbei das Vorurtheil von der unbefleckten Rechtgläubigkeit des Apologeten auch kein mitwirkender Faktor geweſen, ſchon aus der vorherrſchenden, oft bis auf die Worte nachweisbaren Verwandtſchaft zwiſchen den Evangeliencitaten Juſtin's und den kanoniſchen Evangelientexten würde hinreichend erklärbar ſein, daß die Abweichungen, eben weil ſie der raſchen Vergleichung vor der Maſſe des Uebereinſtimmenden völlig zu verſchwinden ſchienen, Jahrhunderte unbemerkt oder unbeachtet blieben. Sogar nachdem endlich die Entdeckung ſich aufgedrängt hatte, daß in den evangeliſchen Anführungen ſo Manches enthalten ſei, wofür in den Schriften des N. Ts. nichts Entſprechendes gefunden werde, wurde darum die alt hergebrachte Ueberzeugung nicht aufgegeben, vielmehr durch die bloße Hilfs-

annahme modificirt, daß ein durch Abſchreiber mannigfach verderbter Text oder eine apokryphiſche Evangelienſchrift noch neben den kanoniſchen Schrifttexten zu Grunde gelegen habe. Der fleißige Mill verband mit jener vorſichtigſt eingeſchränkten Muthmaßung zuerſt die weitere Bemerkung, daß von Juſtin die Evangelien überall dem bloßen Sinne nach, oft unter Veränderungen der Worte oder Miſchungen verſchiedener Stellen, oft mit erläuternden Zuſätzen aus ſeinem Eignen angeführt ſeien[1]). Während Dodwell[2]) und Grabe[3]), ohne tiefer in den Gegenſtand einzudringen, raſchhin ſich mit der gelegentlichen Bezugnahme auf Apokryphen beruhigten, Grabe mit dem Nebengebrauch des Evangeliums der zwölf Apoſtel oder der Predigt des Petrus.

Oftmals ſchon hatte Stroth ſich über die ungemeine Nachläſſigkeit Juſtin's in ſeinen evangeliſchen Anführungen gewundert, als er einſt in glücklicher Stunde die Beobachtung machte, daß zwei Vorgänge bei der Taufe Chriſti (nämlich das Aufleuchten des Feuers am Jordan und der Inhalt der Himmelsſtimme: du biſt mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt!) faſt völlig gleichlautend bei Juſtin und dem Evangelium der Ebioniten berichtet ſeien. Sofort gründete er darauf die Vermuthung, daß die Denkwürdigkeiten Juſtin's nichts als dies Evangelium der Hebräer geweſen ſeien: höchſt begreiflich, wenn man bedenke, daß der aller Wahrſcheinlichkeit nach von den nachbarlichen Judenchriſten bekehrte Juſtin zugleich mit dem Chriſtenthum das Evangelium der Ebioniten in ſeinem Vaterlande Samarien überkommen habe. Und, unbeirrt durch die befürchteten Vorwürfe des Leichtſinns und der Neuerungsſucht, eilte er, dieſen ſonnenklaren Fund der gelehrten Welt vorzulegen[4]). Nachdem

1) Novum Testamentum graec. ed. L. Küster. Amstel. 1710. Prolegomena p. 37 sq.

2) Dissertatt. in Iren. Oxon. 1689. p. 70 sq.

3) Spicilegium patrum ut et haereticorum etc. Oxon. 1714. T. I. p. 16. 19.

4) Entdeckte Fragmente des Evangeliums nach den Hebräern in

er in aller Kürze darauf hingewieſen, daß aus der unbeſtimmten Annahme freier Gedächtnißcitation die zahlreichen und unendlich weiten Abweichungen der Evangeliencitate Juſtin's von dem kanoniſchen Schrifttext ſich in keiner Weiſe rechtfertigen ließen, indem von dem Kirchenvater ja das A. T. nicht ſo frei gebraucht und, was das wichtigſte ſei, dieſelben Stellen mit demſelben von den kanoniſchen Evangelien abweichenden Textlaut wiederholt würden; ſo betonte er zur Begründung ſeiner Aufſtellung vorzüglich folgende Thatſachen: daß Juſtin verſchiedene, den kanoniſchen Evangelien völlig fremde Erzählungen und Anführungen beibringe, daß er, während die altteſtamentlichen Stellen äußerſt ſelten ohne ausdrückliche Angabe ihrer Verfaſſer benutzt ſeien, auch nicht ein einziges Mal Einen der Evangeliſten bei Namen nenne, daß er die meiſten Stellen aus Matthäus, ſehr wenige aus Lukas, etliche wie gemiſcht aus Matthäus und Lukas, ſo gut wie gar keine aus Markus und Johannes mittheile, endlich, was die Sache ſchon für ſich allein entſcheide, daß er die beiden Angaben über die Taufe Chriſti notoriſch aus dem Evangelium der Hebräer entnommen habe. Als Nebenbeweiſe dienten ihm die Wahrnehmungen, daß der Titel *εὐαγγέλιον κατὰ τῶν ἀποστόλων*, wie das Evangelium der Hebräer im Alterthum von Vielen zubenannt geweſen ſei, dem Juſtin'ſchen Titel: *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων* auf das vollkommenſte entſpreche, daß das Evangelium der Hebräer bei mehreren der älteſten Kirchenväter, namentlich den mit Paläſtina in Verbindung geweſenen, wie einem Ignatius, einem Papias, einem Hegeſippus, in Anſehn geſtanden habe, daß daſſelbe erſt ſpäter zum Parteibuch der Nazoräer und Ebioniten geworden ſei, daß Juſtin ſein Freundſchaftsverhältniß zu den Ebioniten und ſeine Unkunde aller außerhalb Paläſtinas abgefaßten Evangelienſchriften bereits durch ſeine völlige Unbekanntſchaft mit den

Juſtin dem Märtyrer: in Eichhorn's Repertorium für bibliſche und morgenländiſche Litteratur (Leipz. 1777.) I. S. 1 ff.

pauliniſchen Briefen, wie durch ſein mildes Urtheil über die Sektirer an den Tag lege, daß er jüdiſch-gnoſtiſchen Lehrſätzen ſich auch ſonſt befreundet zeige, endlich daß ſein Schüler Tatianus ein aus mehrern zuſammengezogenes Evangelium in Gebrauch gehabt habe, welches von Manchen geradezu Evangelium nach den Hebräern benannt worden ſei.

So leichtgebaut dieſes Luftbild eines pikanten, augenblicklichen Einfalles war, ſo leicht ſich die zu ſeiner Struktur aufgewandten hiſtoriſchen Unrichtigkeiten oder Halbwahrheiten bemerken ließen: ſo war doch der Geiſt der Zeit von ſolchen Wunderlichkeiten zu allgemein eingenommen, die Sucht, von der platten Heerſtraße des Gewohnten, Ueberlieferten, Auktoritätsgemäßen einzubiegen ins freie Reich der geiſtreichen Vermuthung, der ſouveränen Kombination, war zu gewaltig von dem herrſchenden Mißtrauen gegen die Geſammterbſchaft des katholiſchen Alterthums in Glauben und Litteratur unterſtützt, als daß nicht die faſt mit der Zuverſicht des Hierophanten vorgetragene Anſicht von Vielen als ein Evangelium hätte begrüßt werden ſollen. Nachdem ſie Semler[1]) ohne Angabe neuer Gründe wiederholt, Weber[2]) als die wahrſcheinlichſte empfohlen hatte, weil ſie die mindeſten Schwierigkeiten und die natürlichſte Erklärung aller bei Juſtin bemerkten Erſcheinungen darbiete; nachdem Corrodi[3]) von ſeinem erſten Einfall wieder abgeſtanden war, daß Juſtin ſeine unkanoniſche Ueberlieferung von dem Feuer am Jordan und dem Himmelsruf: heute habe ich dich erzeugt! zunächſt wohl aus der Predigt des Petrus, alſo nur mittelbar aus dem Evangelium der Hebräer entlehnt haben möge: ſo wurde die Lieblingshy-

1) Disputatio de δεσποσύνοις: programmata academ. selecta. Hal. 1779. p. 427.

2) Beiträge zur Geſchichte des neuteſtamentlichen Kanons. Tübingen 1791. S. 110. f.

3) Kritiſche Geſchichte des Chiliasmus. Frkf. u. Lpz. 1781. II. S. 130. f.

potheſe der Zeit von dieſem Dilettanten der Kritik zunächſt wieder dahin formulirt[1]), daß Juſtin's Evangelium, wiefern es nirgends ſeine Verwandtſchaft mit den Synoptikern des Kanon verläugne, beſonders nach ſeinem Titel: Erzählungen der Apoſtel, am wahrſcheinlichſten für das von Hieronymus als evangelium secundum Apostolos bezeichnete Evangelium des Matthäus gehalten werde. Doch ſei dieſe Identität im ſtrengen Sinne nicht zu erweiſen. Völlig unzweifelhaft dagegen ſtehe die Thatſache, daß es in keinem Fall mit unſern vier kanoniſchen Evangelien daſſelbe Werk geweſen ſei. Denn habe gleich eine Anführung einige Aehnlichkeit mit Joh. 3, 5., ſo finde doch kein Gleichlaut ſtatt; das Johannesevangelium habe Juſtin niemals geſehn. Ebenſo wenig das Evangelium des Lukas, am wenigſten in ſeiner überlieferten Geſtalt; denn der Botſchaft des Engels vom ewigen Reich Jeſu, die für ſeine Apologetik ſo brauchbar geweſen, ſei nirgends gedacht, der engliſche Gruß beinahe mit dem Wortlaut des Protevangeliums Jakobi dargeſtellt. An Bekanntſchaft mit dem Evangelium des Matthäus in ſeiner gegenwärtigen Beſchaffenheit ſei nicht zu denken, indem, ähnlich wie im Protevangelium des Jakobus, die Geburt Chriſti außerhalb Bethlehems in eine Höhle verſetzt und ebendaſelbſt der Huldigungsakt der Magier vorgeſtellt ſei. Im Allgemeinen ſei ſchon durch die fremden Zuſätze, vornämlich in der Taufgeſchichte, und durch die Anführungen, deren nicht wenige in dem kanoniſchen Evangelientext dem Wortlaut nach gar nichts Verwandtes hätten, vollkommen klar, daß Juſtin keins der drei ſynoptiſchen Evangelien zu Geſicht bekommen habe. Daß der Kirchenvater aus dem Gedächtniſſe citire, ſei eine unſtatthafte Ausflucht. Denn warum hätte er unter allen Vätern allein ſich ſo ſehr auf ſein Gedächtniß verlaſſen und ſo wenig Genauigkeit zeigen ſollen? Warum dieſe Genauigkeit

---

1) Verſuch einer Beleuchtung der Geſchichte des jüdiſchen und chriſtlichen Bibelkanons. Halle 1792. II. S. 153 ff.

ausſchließlich in Anführung alttestamentlicher Stellen bethätigen? Würden bei Juſtin allerdings Stellen unſern drei Evangelien konform gefunden, ſo gehörte deren Mehrzahl doch dem Evangelium des Matthäus an, nicht Eine denjenigen Beſtandtheilen des Lukas, die dem dritten Evangeliſten nach Inhalt und Wortlaut eigenthümlich ſeien.

Alsbald wurde die ſo leichtgeſchürzte Vermuthung über das Hebräerevangelium von den verſchiedenſten Seiten, meiſt ohne erneuerte Prüfung des Gegenſtandes, aufgenommen, von Einzelnen in eigenthümlicher Weiſe weitergeſponnen, von Allen zur Grundlage fernerer kühnerer Kombinationen beſtimmt. So von Martini[1]), Roſenmüller[2]), Münſcher[3]), von letzterm unter Vorbehalt der andern Möglichkeit, daß Juſtin Exemplare des kanoniſchen Matthäus und Lukas mit Zuſätzen aus dem Evangelium der Paläſtinenſer oder umgekehrt das griechiſch überſetzte Evangelium der Paläſtinenſer mit Zuſätzen aus andern Evangelien, vielleicht aus Matthäus und Lukas vor Augen gehabt habe. So von Wegſcheider[4]), der, ohne die Möglichkeit zu beſtreiten, daß der Kirchenvater einige Kenntniß von den kanoniſchen Evangelien erlangt haben könne, in ſeinen Denkwürdigkeiten eine Ueberſetzung oder Ueberarbeitung des Hebräerevangeliums muthmaßte, zuletzt, um Allen gerecht zu werden, auch dem Gedanken Raum gab, daß ſie eine Sammlung verſchiedener, natürlich auch apokryphiſcher Evangelien, eine ſogenannte Evangelienharmonie geweſen ſein könnten. So von J. E. Chr. Schmidt[5]), der auf ein überarbeite-

---

1) Verſuch einer pragmatiſchen Geſchichte des Dogma von der Gottheit Chriſti. Roſtock 1800. I. S. 41 f.

2) Historia interpretationis librorum sacrorum in ecclesia christ. etc. Hildburgh. 1795. I. p. 155 sqq.

3) Handbuch der chriſtl. Dogmengeſchichte 3. Aufl. Marb. 1817. I. S. 273.

4) Verſuch einer vollſtänd. Einleitung in d. Evangelium des Johannes. Gött. 1806. S. 113 f.

5) Entwurf einer beſtimmtern Unterſcheidung verſchiedener, ver-

tes Evangelium der zwölf Apoſtel (d. h. das Evangelium der Ebionäer) mit Zuſätzen entweder aus Matthäus und Lukas oder aus einer beiden Evangeliſten gemeinſamen Quelle und aus andern unbekannten Evangelien rieth. So von Gieſeler[1]), der an ein Evangelium aus der Familie der Evangelien nach den Hebräern, entſtanden gleich dem Matthäus aus der mündlichen Evangelientradition Paläſtinas, dachte.

Während ſo der einmal in Cours gebrachten Münze von den verſchiedenen Gelehrten, faſt wie die Laune des Zufalls, bei Einigen wie der Gang ſonſtiger Studien es fügte, das buntſchillerndſte Gepräge aufgedrückt ward: waren die entgegengeſetzteſten Stimmen laut geworden, welche von der Unfehlbarkeit dieſer Identitätsidee zwiſchen den Denkwürdigkeiten Juſtin's und dem Evangelium der Hebräer nichts wiſſen wollten, vielmehr ihre Unhaltbarkeit, die Einen, weil andere Hypotheſen eine neue Wendung forderten, die Andern, um einer befriedigendern Löſung des Problems Bahn zu brechen, mit ſo klaren Ueberzeugungsgründen darthaten, daß dieſelbe allmählig den öffentlichen Kredit verlor. Nachdem der gelehrte und ſcharfſinnige Paulus[2]) ihr den erſten nachhaltigen Stoß gegeben, Eichhorn[3]), Gratz[4]), Mynſter[5]) ſeine Angriffsmittel theils auswählend erneuert theils verſchärft hatten, wurde ihr Fall vollends entſchieden

---

loren gegangener Evangelien: in Henke's Magazin für Religionsphiloſophie, Exegeſe u. Kirchengeſchichte. Helmſt. 1795. IV. S. 585 ff.

1) Hiſtoriſch-kritiſcher Verſuch über die Entſtehung und die früheſten Schickſale der ſchriftlichen Evangelien. Lpz. 1818. S. 132. 182.

2) Ob das Evangelium Juſtin's des Märt. das Evangelium nach den Hebräern geweſen ſei? Exegetiſch-kritiſche Abhandlungen. Tüb. 1784. S. 1 ff., wieder abgedruckt im theologiſch-exegetiſchen Conſervatorium Heidelb. 1822. I. S. 52—69.

3) Einleitung in das Neue Teſt. 2 Aufl. Lpz. 1820. I. S. 108—113.

4) Kritiſche Unterſuchungen über Juſtin's apoſtol. Denkwürdigkeiten. Stuttg. 1814. S. 54 ff.

5) Kleine theologiſche Schriften S. 20 ff.

durch die ſich drängenden, entgegengeſetzten Erklärungsverſuche über die Denkwürdigkeiten. Die wichtigſten der Einwürfe, welche ihr entgegengehalten wurden, waren: die Nachrichten über das Evangelium der Hebräer ſind viel zu unſicher und mangelhaft, als daß ſich auf ſie Schlüſſe von ſolcher Bedeutung bauen ließen. Wie hätte Juſtin, dem die hebräiſche Sprachkenntniß eines Hegeſippus oder Origenes abging, ein Evangelium gebrauchen, am Ende gar ausſchließlich gebrauchen können, welches in ſeinen Tagen höchſt wahrſcheinlich noch gar nicht ins Griechiſche überſetzt war, indem bedeutendere Bruchſtücke aus ihm nur von des Hebräiſchen kundigen Kirchenvätern angeführt werden und Hieronymus es ſonſt ſchwerlich nochmals ins Griechiſche übertragen hätte? Weder Hieronymus, der das Hebräerevangelium vor ſich hatte und ſeine Uebereinſtimmung mit einem Lehrſpruch bei dem apoſtoliſchen Vater Ignatius hervorhebt, noch Euſebius, der ſeine Benutzung bei Hegeſippus und ſein Zuſammentreffen mit einer Erzählung des Papias mit klarem Blick erkannte, hätten es verſchweigen können, wenn ihnen eine Verwandtſchaft auch mit den Denkwürdigkeiten Juſtin's bemerklich geworden wäre[1]). Sehr viele Anführungen dieſer Denkwürdigkeiten ſtimmen nach dem griechiſchen Ausdruck mit dem kanoniſchen Matthäus und Lukas

---

1) Auf die Erwiederung Eichhorn's (a. a. O. S. 110.): den Kirchenvätern iſt dieſe Verwandtſchaft darum entgangen, weil ſie die Denkwürdigkeiten von dieſer Seite nicht unterſucht hatten, oder ſie ſpürten keine Luſt, ſich über die Abweichungen zu erklären, iſt von Münſter (a. a. O. S. 45.) mit Recht replicirt worden: aber warum haben ſie dieſe Unterſuchungen bei Andern und nicht bei demjenigen angeſtellt, welchen doch Euſebius einen bewunderungswürdigen Mann nennt und aus deſſen Schriften er den Gebrauch der Apokalypſe hervorhebt? Wie hätte Euſebius des Umſtandes nicht gedenken ſollen, daß Juſtin ſich des Evangeliums der Hebräer bedient habe, oder geſetzt, die kanoniſchen Evangelien wären demſelben völlig unbekannt geblieben, welches Evangelium er ſtatt ihrer bevorzugt hätte? Schon durch den auffallenden Namen: Apomnemonenmata mußte doch ſeine Aufmerkſamkeit erregt ſein?

vollkommen überein; dagegen fehlt allen der Ton und die eigenthümliche Einkleidungsform des Hebräerevangeliums [1]). Nach dem Zeugniſſe des Epiphanius eröffnete das Hebräerevangelium ſeine Darſtellung mit der Taufe Jeſu, ermangelte alſo der Genealogie d. h. aller Nachrichten über Abſtammung, Geburt und Jugendjahre Jeſu. Juſtin's Denkwürdigkeiten dagegen gingen bis zur Geburtsgeſchichte zurück. Daß die beiden Angaben über die Himmelsſtimme und die Feuererſcheinung bei der Taufe aus dem Hebräerevangelium entlehnt ſeien, iſt höchſtens eine Möglichkeit. Viel wahrſcheinlicher dürfte ſein, daß die Feuererſcheinung eine landläufige Tradition, die Himmelsſtimme eine durch meſſianiſche Ausdeutung von Pſalm 2, 9. veranlaßte Randgloſſe ſei. Hat doch — was die Feuererſcheinung betrifft — zwiſchen beiden Evangelienquellen der nicht unerhebliche Unterſchied ſtatt, daß dieſelbe nach Juſtin beim Eintritt Jeſu ins Waſſer, nach dem Hebräerevangelium beim Heraufſteigen aus dem Jordan erfolgt ſein ſoll. Auch iſt von Wichtigkeit, daß ſie von Juſtin keinesweges als ein Beſtandtheil ſeiner Denkwürdigkeiten namhaft gemacht iſt. Und wie wollte man erklärlich finden, daß Juſtin, der längere Zeit in Epheſus und Rom lebte, nicht mit mehrern der kanoniſchen Evangelien bekannt geworden wäre? daß er ihnen gar das Evangelium der Hebräer vorgezogen hätte, da er doch, wie man nach dem Eingang ſeines Geſprächs mit Tryphon ſchließen muß, keineswegs in Paläſtina zum Chriſtenthum bekehrt

1) Von Eichhorn (a. a. O. S. 111.) iſt hiergegen eingeworfen worden, bis auf Epiphanius habe das Evangelium der Hebräer ſo bedeutende Umänderungen erfahren, daß ſeine Form zuletzt ganz umgeändert geweſen, daß alſo ſein ſpäteres Gepräge mit dem frühern nicht in Vergleich zu ſtellen ſei. Darauf antwortet Mynſter (a. O. S. 22.): bei ſolcher Annahme einer totalen Formveränderung ſei ſchwer zu begreifen, was man überhaupt hinſichtlich der Aehnlichkeit mit einer Schrift beweiſen wolle, deren urſprüngliche Beſchaffenheit völlig unbekannt ſei, oder woher man wiſſen könne, daß die angeführten Stellen nicht ſowohl aus Juſtin's Schriften in das Hebräerevangelium, als umgekehrt aus dieſem in jene übergefloſſen ſeien?

worden iſt? Mit dem Titel: *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων* iſt nicht nothwendig auf ein Evangelium der zwölf Apoſtel hingedeutet, als ob die Erzählung an die Geſammtheit der Apoſtel angeknüpft wäre. Wohl aber läßt ſich die umſchreibende Erklärung Juſtin's, daß ſeine Denkwürdigkeiten von Apoſteln und Apoſtelſchülern verfaßt ſeien, in keinem Fall auf eine andere Evangelienſchrift, als auf die Vierzahl der kanoniſchen Evangelien beziehn, die auch insgeſammt von Juſtin angeführt ſind, Markus wenigſtens an Einer Stelle, Matthäus und Lukas in fortwährender Verſchmelzung, Johannes vielleicht an mehrern Stellen. Sind die Denkwürdigkeiten einige Male als Evangelium im Singular aufgeführt, ſo iſt anderwärts wieder der Plural gebraucht, und auch andere Väter haben ſich des Ausdrucks *εὐαγγέλιον* zur Bezeichnung des ganzen N. Ts. bedient. Als ein Hauptmoment iſt feſtzuhalten, daß Juſtin's Denkwürdigkeiten auf eine Mehrheit hinweiſen, während das Hebräerevangelium niemals als eine Sammlung mehrerer Evangelien gegolten hat und jene in dieſem ſchlechterdings ihren Einheitspunkt nicht finden konnten. Da die Verwandtſchaft der Denkwürdigkeiten mit den vier Evangelien unbeſtreitbar iſt, ſo wäre das Hebräerevangelium unter allen offenbar das vollſtändigſte geweſen. Unter dieſen Umſtänden iſt ſchwer abzuſehn, was die Evangeliſten noch zur Abfaſſung eines neuen hätte bewegen ſollen. Wären die Eigenheiten, in denen die Denkwürdigkeiten mit den Evangeliſten an den beiden gemeinſamen Stellen zuſammentreffen, daraus zu erklären, daß das Evangelium der Hebräer ihre Gemeinquelle geweſen ſei: wie ſollten nicht bei allen Evangeliſten dieſelben Eigenthümlichkeiten zu erwarten ſein? wie hätten nicht ihre Arbeiten im Ganzen noch harmoniſcher werden müſſen?

§. 4.

Die Denkwürdigkeiten eine Urevangeliumsreliquie.

So ſchien's um die ſchöne Entdeckung von dem Hebräerevangelium geſchehn. Längſt aber war die Aufmerkſamkeit der Gelehrten von einer andern Hypotheſe in Anſpruch genommen, der prächtigſten, welche die Einleitungswiſſenſchaft des N. T. jemals zu Tage gefördert hat, der Hypotheſe von dem ſogenannten Urevangelium. Indem dieſelbe, beſtimmt, das räthſelhafte Verwandtſchaftsverhältniß zwiſchen den drei ſynoptiſchen Evangelien bis in das kleinſte Detail des griechiſchen Ausdrucks haarſcharf zu entziffern, als eine ihrer Vorbedingungen die Aufgabe zu erfüllen hatte, wenigſtens einzelne Trümmer aus dem allgemeinen Schiffbruch der zahlreichen Ueberarbeitungen oder Ueberſetzungen der Urgeſchichte Chriſti, aus denen laut der Vorausſetzung die kanoniſchen Evangelien als die vollendeten Blüthen der üppigen Evangelienproduktion erwachſen ſein ſollten, nachzuweiſen: ſo lag nahe genug, daß in den Denkwürdigkeiten Juſtin's ſolche Ueberreſte eines ſonſt verſchollenen Urevangeliums oder vielmehr Trümmer einer Ueberarbeitung des Einen Urevangeliums entdeckt wurden. So fand Eichhorn[1]), der Schöpfer jenes kühnen Hypotheſenlabyrinths, in den Denkwürdigkeiten einen unvollkommenen Zweig des Evangelienſtammes, der in dem kanoniſchen Matthäus ſeine Vollkommenheit erreicht habe, von Matthäus zwar keineswegs unmittelbar benutzt, aber eine kurze, mangelhafte Dar-

1) Einleitung in das N. T. I. S. 84 ff. 114 ff. 555 f. Gegen die Ausſtellungen von Paulus, der in ſeiner Kritik dieſes Werkes (A. L. Z. 13. Mai 1805, abgedruckt im theologiſch-exegetiſchen Conſervatorium I. S. 5 f. 17 ff.) ſeinen älteren Ausführungen die neue oder doch entwickeltere Bemerkung angeſchloſſen hatte, daß Juſtin, ſo oft er auf die Denkwürdigkeiten Berufung einlege, von deren Text das frei Hinzugeſetzte, den kanoniſchen Evangelien Fremde ſorgſam zu unterſcheiden pflege, wurde Eichhorn's Anſicht in Schutz genommen durch Weber (neue Unterſuchung über das Alter und Anſehn des Evangeliums der Hebräer 1806. S. 26 ff.).

ſtellung deſſen, was Matthäus vollſtändiger, ausgeführter, abgerundeter bearbeitete, dem Evangelium der Hebräer verwandt, weil Senker eines und deſſelben Stammes. Wobei nur unbeſtimmt blieb, ob das Urevangelium der Denkwürdigkeiten zum Behuf ſeiner Anführungen erſt von Juſtin ins Griechiſche überſetzt oder in griechiſcher Ueberſetzung bereits vorhanden geweſen ſei. Gegen die Annahme, Juſtin's Abweichungen von dem kanoniſchen Evangelientext möchten aus der Freiheit der Gedächtnißanführung zu erklären ſein, wurden Stroth's Einwürfe erneuert, daß es mit dieſer Freiheit ſich doch beim Gebrauch altteſtamentlicher Stellen ſo ganz anders verhalte und in den Evangeliencitaten ſonſt Beſtändigkeit genug wahrzunehmen ſei. Wiewohl nun Bertholdt[1]) mit Eichhorn darin auf das vollkommenſte einverſtanden war, daß die Denkwürdigkeiten in keinem Fall unſere vier Evangelien geweſen ſein könnten, und die Urevangeliumstheorie als verſpäteter Nachzügler mit Enthuſiasmus wieder auffriſchte, hatte er doch kein Motiv gefunden, ſich über die Beſchaffenheit jenes apoſtoliſchen Urevangeliums ins Klare zu ſetzen, nur daß er es in den Händen des Apoſtels Petrus ſuchen zu müſſen glaubte. Verſteht ſich, daß dieſe Anſicht über die Denkwürdigkeiten mit der Urevangeliumshypotheſe im Allgemeinen daſſelbe Schickſal theilte. Sobald daher dieſe Theorie wegen der Unnatur ihrer Vorausſetzungen, wegen der Künſtlichkeit ihrer labyrinthiſch verſchlungenen Architektur, wegen des totalen Mangels an geſchichtlicher Beglaubigung die Gunſt der Zeitgenoſſen verlor, war die Nothwendigkeit offenbar, daß für das Verſtändniß der Denkwürdigkeiten eine neue Grundlage zu ſuchen ſei. Und während noch jüngſt Dav. Schulz[2]) den Salto mortale nicht ſcheute, in den Denkwürdigkeiten die Urquelle aller

1) Hiſtoriſch kritiſche Einleitung in ſämmtliche kanoniſche und apokryphiſche Schriften des A. und N. Ts. Erlangen 1813. III. S. 1213.

2) Theologiſche Studien und Kritiken J. 1829. H. 3. S. 584.

evangeliſchen Darſtellungen, der mündlichen wie ſchriftlichen, auf die denkbar unbeſtimmteſte Weiſe vorauszuſetzen: hatte J. E. Chr. Schmidt[1]), abſpringend von dem Ergebniß früherer Forſchungen, längſt das Verhältniß geradehin wieder umgekehrt und die Denkwürdigkeiten für eine fortgeſetzte Bearbeitung des damals vielleicht noch keineswegs abgeſchloſſenen kanoniſchen Matthäus erklärt, mit Zuſätzen aus andern unbekannten Evangelien vornämlich in den erſten Kapiteln, ohne im übrigen der Aufgabe ſich bewußt zu werden, für das auffallende Verwandtſchaftsverhältniß zu den übrigen kanoniſchen Evangelien den Schlüſſel zu ſuchen.

---

§. 5.

Die Denkwürdigkeiten eine Evangelienharmonie.

Inmitten dieſer Streitverhandlungen über das Hebräerevangelium und die Urevangeliumstheorie, hatte ſich bei dem Gefühl der Unmöglichkeit, dem vielgereiſten Juſtin die Kenntniß der kanoniſchen Evangelien ſo ohne weiteres abzuſprechen, und bei dem Gefühl der Schwierigkeit auf der andern Seite, die Eigenthümlichkeiten eines jeden der vier Evangeliſten in der Stellenmehrheit der Denkwürdigkeiten beſtimmt aufzuweiſen, es hatte ſich vornämlich auf die Wahrnehmung, daß von den Denkwürdigkeiten nicht ſelten ein aus dem Inhalt mehrerer, am gewöhnlichſten zweier Evangeliſten gemiſchter Text dargeboten werde, die Vermuthung feſtgeſtellt, daß Juſtin weder alle Evangelien zuſammengenommen noch eins derſelben für ſich, ſondern eine Zuſammenſtellung aus ihren Texten, eine ſogenannte Evangelienharmonie benutzt haben möge. Und je nachdem man bei dieſer Annahme entweder auf das vorherrſchende Ineinanderſpielen von Beziehungen aus dem erſten und drit-

1) Hiſtoriſch kritiſche Einleitung ins N. T. Gießen 1809. I. S. 117 ff.

ten Evangelium den Hauptaccent legte oder auf Anklänge aus allen vier Evangeliſten zu ſtoßen glaubte; je nachdem man zur Erklärung der mancherlei eingeſtreuten nichtkanoniſchen Textbeſtandtheile entweder den freien Bildungstrieb der Erinnerung, etwa unter Hinzunahme der mündlichen Ueberlieferung, oder den Nebengebrauch irgendwelchen apokryphiſchen Evangeliums ausreichend erachtete: wurde die Muthmaßung von Verſchiedenen verſchieden ausgebildet. Zunächſt von ihrem Urheber Paulus [1]) dahin, daß Juſtin eine Harmonie des Matthäus und Lukas oder einen mit Vorliebe aus dem griechiſchen Lukas vervollſtändigten griechiſchen Matthäus mit der Freiheit eines rhetoriſirenden Philoſophen citirt — von Storr [2]), daß er eine Miſcharbeit aus Lukas und dem Evangelium der Hebräer oder eine für die in Paläſtina angeſiedelten Heidenchriſten angefertigte Ueberſetzung des Hebräerevangeliums mit Bereicherungen aus Lukas, vielleicht daſſelbe Werk mit dem Evangelium der Aegypter, unter denen jene Ueberſetzung und Ineinanderbildung erfolgt ſein mochte, in Händen gehabt — von Horſt [3]), daß er ein eigenes Evangelium, am wahrſcheinlichſten aus den Evangelien des Matthäus und Lukas, unter Abänderungen oder Vermehrungen aus andern Evangelienbüchern, wie dem Hebräerevangelium, zuſammengeſtellt — von Emmerich [4]), daß er eine kunſtloſe Harmonie aus dem katholiſchen Matthäus und Lukas, unter jeweiliger Abhängigkeit von einer

1) Was war denn wohl das Evangelium Juſtin's des Märt.? in dem theologiſch-exegetiſchen Conſervatorium I. S. 70—72. vgl. S. 17.

2) Ueber den Zweck der evangeliſchen Geſchichte und der Briefe Johannis. Tüb. 1786. 2 Aufl. 1810. S. 363 ff. und Lehrbuch der chriſtlichen Dogmatik, überſ. von Flatt. 2 Aufl. Stuttg. 1813. S. 24 f. 28 ff. Jedoch hat Storr nebenher noch den Gebrauch des Markusevangeliums wahrſcheinlich gefunden.

3) In Henke's Muſeum für Religionswiſſenſchaft I, 1. S. 67.

4) Dissert. de evangeliis secundum Ebraeos, Aegyptios atque Justini Martyris. Argent. 1807. p. 10—40.

ſonſt unbekannten, mündlichen oder ſchriftlichen Quelle, benutzt — endlich von Gratz[1]), daß er ein Eintrachtsbuch aus den vier kanoniſchen Evangelien und dem Hebräerevangelium, mit gelegentlichen Seitenblicken auf die vereinzelten Evangelien, im Gebrauch gehabt habe.

Durch dieſe Auskunft ſchienen alle Klippen glücklich umſchifft, an denen die ältern Erklärungsverſuche geſcheitert waren, zumal wenn die Idee einer Harmonie auf alle oder doch die Mehrheit der kanoniſchen Evangelien ausgedehnt ward. So hatte man Ein Evangelium und doch auch wieder mehrere, ſo daß beide Bezeichnungen, *εὐαγγέλιον* und *εὐαγγέλια*, gleich angemeſſen ſchienen. Man hatte eine Arbeit, die wenigſtens nach ihren Grundbeſtandtheilen, höchſt wahrſcheinlich auch nach den Einzelnheiten ihres Sprachgebrauchs, von apoſtoliſcher Hand war; daher mit vollſtem Recht als Denkſchrift der Apoſtel oder beſtimmter als Denkſchrift der Apoſtel und Apoſtelſchüler bezeichnet werden konnte. Für die namentliche Nennung der Apoſtel war kein weiteres Bedürfniß nachweisbar. Ohne daß den Zufälligkeiten der freien Gedächtnißcitation aller Spielraum verſchloſſen blieb, brauchten doch auf ſie nicht mehr ausſchließlich die Abweichungen wie die Uebereinkommenheiten mit dem kanoniſchen Evangelientext, es brauchte ebenſowenig die räthſelhafte Textmiſchung auf ſie zurückgeführt zu werden. Da Tatianus und Theophilus von Antiochien laut den Angaben der Alten Evangelienharmonieen verfaßt hatten, ſo war das Bedürfniß der Zeit nach dergleichen Zuſammenſtellungen dargethan. Nicht gerechnet, daß ein ſolches ſich aus der Seltenheit der Bibelhandſchriften und dem niedern Bildungsſtand oder den ſonſtigen Verhältniſſen der Laien ſchon von ſelbſt zu ergeben ſchien. Nahe genug endlich lag die Muthmaßung, daß Tatianus ſeine Harmonie entweder unverändert aus den Händen ſeines Lehrers Juſtinus überkommen

[1]) Kritiſche Unterſuchungen über Juſtin's apoſtoliſche Denkwürdigkeiten. S. 57 ff.

oder aus deſſen Zuſammenſtellung durch Aufnahme des Markus und Johannes vervollſtändigt habe.

Allein wie verführeriſch dieſe Beweismomente zum Vollton eines Totaleindrucks in einander verarbeitet ſein mochten, ſo konnte ſich der kältern Reflexion doch auf die Dauer nicht verbergen, daß jedenfalls mehr als eine gelegentliche Beziehung der Denkwürdigkeiten auf dieſes oder jenes kanoniſche Evangelium oder eine wiederholte Textmiſchung aus Matthäus und Lukas erfordert werde, um die Idee einer Evangelienharmonie wahrſcheinlich zu finden, zumal „gewöhnlich doch die Grundbeziehung der Anführungen auf eins der Evangelien leicht zu erkennen bleibt und der Text des einen Evangeliums auf dem Grunde des andern ſich flüchtig abſchattet.“ Und wiewohl ſelbſt noch ein Olshauſen das Bekenntniß nicht zurückhielt, daß ihm die Annahme einer Evangelienharmonie ebenſo ſchwer zu widerlegen als zu beweiſen ſcheine; ſo hatte doch ſchon Eichhorn[1]) die richtige Bemerkung gemacht, daß der Name einer Evangelienharmonie für die vermuthete Zuſammenſtellung evangeliſcher Nachrichten in den Denkwürdigkeiten ein jedenfalls höchſt unangemeſſener ſei. Und von einem Ungenannten in Bengel's Archiv[2]) wurden die näher treffenden Anſtände ausgeführt, daß an mehrern Stellen Juſtin ſeine Denkwürdigkeiten keineswegs als Eine, ſondern als verſchiedene einzelne Schriften, überdieß in einer Weiſe bezeichnet habe, die an Zuſammenſtellung zu einem Ganzen nicht entfernt denken laſſe, daß eine Schrift ohne apoſtoliſche Auktorität nimmermehr für die ſonntäglichen Schriftlektionen des öffentlichen Gottesdienſtes die Grundlage hätte bilden können, daß undenkbar ſei, Juſtin ſei an dem Orte, wo er von jenem liturgiſchen Gebrauch ſeiner Denkwürdigkeiten ſpreche, plötzlich wieder auf die vier kanoniſchen Evangelien übergeſprungen, daß es unter allen Umſtänden die äußerſte Willkür heißen

1) Einleitung in das N. T. I. S. 106 f.

2) Archiv für die Theologie II, 2. S. 360 ff.

müßte, unter demſelben Titel der Denkwürdigkeiten bald die vier kanoniſchen Evangelien, bald eine von dieſen verſchiedene Schrift vorzuſtellen, daß über das Vorhandenſein einer ſolchen Evangelienharmonie eine hiſtoriſche Nachricht um ſo billiger zu erwarten geweſen wäre, als dergleichen über die verwandten Produkte eines Tatianus, eines Theophilus doch nicht fehlten, endlich daß nach dem einſtimmigen Zeugniſſe der alten Kirche die Evangelienharmonie Tatian's keineswegs eine Erbſchaft ſeines Lehrers, ſondern frei und ſelbſtſtändig von dem Sektenſtifter ausgearbeitet ſei.

---

§. 6.

Die Denkwürdigkeiten daſſelbe Werk mit den kanoniſchen Evangelien.

Während ſo ein Erklärungsverſuch den andern drängte, in Aufſtellung immer wunderlicherer Muthmaßungen der Scharfſinn der bibliſchen Alterthumsforſcher ſich faſt überſtürzte, während von manchen Seiten das Abentheuerlichſte aufgeboten wurde, nur um, ſei es aus Idioſynkraſie gegen die Ueberlieferung der Kirche oder zur Stütze anderweitiger Lieblingshypotheſen (z. B. über den Urſprung und das innere Verwandtſchaftsverhältniß der drei erſten Evangelien), der alten Meinung von der Identität der Denkwürdigkeiten mit den kanoniſchen Evangelien um jeden Preis den Todesſtoß zu verſetzen, ja während der Unglaube an dieſe Identität unter den Kritikern allmählich zu einer Art Glaubensartikel verfeſtigt war: war dieſe Meinung, wenn ſchon aus der Gunſt der öffentlichen Partheien verſtoßen, doch nichts weniger als völlig verklungen. Nachdem ſie daher von den entgegengeſetzteſten Theologen, wie Michaelis[1]) und Lange[2]), noch ſtillſchweigend anerkannt, ſogar von Ecker-

1) Einleitung in die göttlichen Schriften des N. Bundes. 4. Aufl. Götting. 1788. I. S. 32.

2) Ausführliche Geſchichte der Dogmen. Lpz. 1796. I. S. 132. 184.

mann[1]) mit der Modifikation vertheidigt worden war, daß neben den katholiſchen Evangelien, die ihr ausſchließliches Anſehn erſt ſpäter erlangt, mit gleicher Auktorität apokryphiſche Schriften oder Sagen gebraucht worden ſeien: ſo wurde ſie nach dem erſten Decennium dieſes Jahrhunderts von den bedeutendſten Gelehrten mit ſo ſiegreichem Scharfſinn begründet, daß das herrſchende Urtheil, wie durch Zauberſpruch total umgeſtimmt, die Stimmen derer jetzt zu den verlorenen zählte, welche die alten Zweifel fortzupflanzen die Luſt und den Muth hatten.

Unter Allen als der Erſte war für die Identität Mynſter[2]) in die Schranken getreten, ohne daß ſeiner Unterſuchung, weil ſie erſt nahe an zwei Jahrzehnte ſpäter auf deutſchen Boden übergeſiedelt wurde, ein bedeutender Antheil an jener Umſtimmung zuzuſprechen wäre. Ausgehend von der Unwahrſcheinlichkeit, daß ein ſo beleſener, glaubensfeuriger, vielgewanderter Mann, als welchen Juſtin ſich darſtelle, mit Schriften unbekannt geblieben ſein ſollte, die bereits gegen Ausgang des 2. Jahrhunderts den Ruf eines alten und unbeſtrittenen Beſitzſtandes der Kirche genoſſen, zumal nach Ausweis ſeiner Werke der Gebrauch der pauliniſchen Briefe außer allem Zweifel ſei: hatte der gelehrte Däne ſein Hauptaugenmerk auf den Nachweis gerichtet, daß Name und Beſchreibung der Apomnemoneumata das Weſen der kanoniſchen Evangelien auf das vollkommenſte ausdrückten, daß die namentliche Nennung der Evangeliſten, welche den ältern Kirchenvätern überhaupt ungewöhnlich ſei, durch die dem griechiſchen Ohr geläufigere und äußerſt ſachgemäße Benennung: „Denkwürdigkeiten der Apoſtel“ mehr

---

1) Theologiſche Beiträge. Altona 1796. V, 2. S. 168 f. 214.

2) Ueber den Gebrauch unſ. Evangelien in den Schriften Juſtin's des Märt.: kleine theologiſche Schriften. Kopenhagen 1825. S. 3 ff. — zuerſt gedruckt däniſch in: Videnskabelige Forhandlinger ved Siaellands Stifts Landemode ed. a Hjort et Moenster. Havn. 1811. T. I. p. 126. sqq.

als zur Genüge erſetzt ſei, daß laut dem Sprachgebrauch der alten Kirche der Singular εὐαγγέλιον ſchon an und für ſich die Evangelienſammlung bezeichne, daß aus allen vier Evangelien die unzweideutigſten Anführungen nachweisbar ſeien, daß die wenigen, den kanoniſchen Evangelien fremden Beſtandtheile ſich leicht auf Erinnerungen aus einem apokryphiſchen Evangelium oder wahrſcheinlicher der mündlichen Tradition zurückführen ließen (wie denn dergleichen bei vielen andern Kirchenvätern gefunden würden), daß Zuſammenziehungen verſchiedener, im N. T. getrennt ſtehender Stellen in den Anführungen aus dem A. T. ſehr entſprechende Analogieen hätten, endlich daß die Abweichungen von unſerm Evangelientext ihre völlig genügende Erklärung in dem doppelten Umſtande fänden, — einmal, daß Juſtin bei der damaligen Seltenheit der Bibelhandſchriften unmöglich ſtets alle Evangelien zur Hand gehabt, und noch weniger, daß er die ſo ſchwer zu entfaltenden Rollen regelmäßig nachgeſchlagen habe, — ſodann daß wörtliches Wiedergeben der Anführungen überhaupt nicht als ſeine Abſicht vorausgeſetzt werden könne, indem den Heiden gegenüber hierfür gar kein Intereſſe vorlag, in den Apologieen ſelbſt das A. T. mit der außerordentlichſten Freiheit citirt iſt, den alten Kirchenvätern eine ungenaue Citationsweiſe überhaupt eigenthümlich war und Juſtin ſogar einzelne Stellen der Evangelien zur Verdeutlichung oder Verſchönerung des Ausdrucks mit Vorſatz abgeändert hat. Auf den Einwand, daß von Juſtin doch einzelne abweichende Stellen mehrmals, noch dazu in verſchiedenen, durch den Zeitraum mehrerer Jahre getrennten Schriften angeführt ſeien: antwortete er mit der Bemerkung, daß umgekehrt vielmehr befremdlich ſein müßte, wenn niemals dergleichen Abirrungen ſich in ſeinem Gedächtniſſe befeſtigt hätten, indem doch anzunehmen ſei, er habe ſeine ältern Schriften ſpäter wieder überleſen. Würden aber Textabweichungen der Art noch anderwärts in häretiſchen Evangelien geleſen; ſo ſei wahrſcheinlich, nicht daß dieſelben aus den Apokryphen in Juſtin's Schriften,

3*

ſondern umgekehrt, daß ſie aus Juſtin's Werken in jene übergegangen ſeien.

Unbekannt mit dem Verſuch dieſer wohlbegründeten, nur leider mehr andeutenden als ausführenden Forſchung, aber nicht minder trefflich ausgerüſtet mit Allem, was zu Unterſuchungen ſo ſchlüpfriger und verwickelter Natur befähigt, unterwarf wenige Jahre nach Mynſter ein angehender Gelehrter Schütz[1]) die Denkwürdigkeiten einer erneuerten Prüfung. Er ſprach es zuerſt mit Beſtimmtheit aus, daß, hätte Juſtin von den Evangelien der katholiſchen Kirche noch keine ſichere und genaue Kunde gehabt, in Betracht ſeiner weit ausgedehnten Reiſen, ſeiner umfaſſenden Bekanntſchaft mit den Verhältniſſen der Kirche, ſeines apologetiſchen Intereſſes ſich nicht anders denken laſſe, als daß dieſelben damals überhaupt noch nicht vorhanden, alſo erſt nach der Mitte des 2. Jahrhunderts verfaßt und in den Kirchengebrauch eingeführt ſeien. Bekanntſchaft und Gebrauch fielen ihm, wie billig, zuſammen; denn es iſt erſt eine Entdeckung der neueſten Zeit, daß beide Momente ſich beliebig aus einander reißen ließen. Da ſein Abſehn vornämlich auf Widerlegung der gegneriſchen Einwürfe gegen die Identität der Denkwürdigkeiten mit den kanoniſchen Evangelien gerichtet war, ſo ſind gleichſam nur nachtragsweiſe dieſem polemiſchen Theil die poſitiven Zeugniſſe für dieſe Einerleiheit angeſchloſſen. Drei Hauptanſtände fand er zur Bekämpfung vor. Man hatte die Thatſache betont, daß Juſtin niemals den Namen eines Evangeliſten nenne, während ſonſt doch bei ſeinen Anführungen die Namen der Schriftſteller durchgehends beigeſetzt ſeien. Darauf iſt ſeine Antwort: auch Stellen Plato's und des A. Ts. ſind öfter ohne Nennung ihrer Verfaſſer angeführt; die Namen der Evangeliſten waren überflüſſig, indem ihre Glaubwürdigkeit, ihr Anſehn ausſchließlich auf die Apoſtolicität ihres Berufs

1) De evangeliis quae ante evangelia canonica in usu ecclesiae christ. fuisse dicuntur. Regiomont. 1812. II. p. 1. sqq.

und die Einheitlichkeit des überlieferten Evangeliums gegründet war; die Ausnahme, daß der Verfaſſer der Apokalypſe bei Namen genannt iſt, iſt aus Juſtin's Vorliebe für den Chiliasmus zu erklären, welcher mit der vielleicht ſchon in jenen Tagen beſtrittenen Aechtheit des Buchs ſtand und fiel; endlich bei den Anführungen aus dem A. T. mußte Juſtin genauer ſein, weil aus der Auktorität und der Weiſſagung der Propheten die Wahrheit des Chriſtenthums zu erweiſen war. Man hatte auf die Unangemeſſenheit der Bezeichnung: Denkwürdigkeiten der Apoſtel gepocht. Darauf entgegnet er, daß umgekehrt die kanoniſchen Evangelien recht eigentlich Denkwürdigkeiten ſeien, daß dieſer Ausdruck nach dem Vorbild des dem Juſtin wohlbekannten Xenophon mit Abſicht gewählt ſei, weil das Wort Evangelium in ſeiner chriſtlichen Umdeutung weder Juden noch Heiden recht verſtändlich war, Juſtin auch wohl als gebildeter Litterat auf ein reineres Griechiſch bedacht war, daß endlich die Bedeutung jenes ſeltenen Titels durch den Wechſel zwiſchen ihm und dem kirchlichen Kunſtausdruck Evangelium hinlänglich feſtgeſtellt, ja durch den Plural *εὐαγγέλια* und die ſonſtige Umſchreibung der Denkwürdigkeiten jeder Gedanke an bloß Eine Evangelienſchrift ausgeſchloſſen ſei. Man hatte die Textabweichungen von den kanoniſchen Evangelien übertreibend hervorgehoben. Dieſen wichtigſten Einwurf fertigt er mit den kurzen Bemerkungen ab, daß, wie oft bei Anführungen platoniſcher, xenophonteiſcher und altteſtamentlicher Stellen, Juſtin frei aus der Erinnerung citire, um den Wortlaut nur in der Kontroverſe mit den Juden Sorge trage und ſelbſt hier bloß die längern Abſchnitte wortgetreu aus ſeiner Bibelhandſchrift abgeſchrieben habe. Schien ſomit ſchon durch dieſe Vertheidigungsgründe die alte Ueberlieferung von der Beſchaffenheit der Denkwürdigkeiten gerechtfertigt, ſo waren folgende drei Data dieſe Ehrenrettung zu vollenden beſtimmt: der Charakter der Anführungen, welche, abgerechnet die etwaigen, ſchon im 2. Jahrhundert eingeſchlichenen Textverderbniſſe und wenige

Zuſätze aus der mündlichen Tradition oder aus ſchriftlichen Apokryphen, dem Sinne nach alle, dem Wortlaut nach größtentheils ſich in den kanoniſchen Evangelien wiederfänden und als Entlehnungen aus allen vier Evangelien charakteriſirten — die Umſchreibung der Denkwürdigkeiten als Werke der Apoſtel und Apoſtelſchüler — endlich die Angabe, daß die Denkwürdigkeiten beim öffentlichen Gottesdienſt allſonntäglich vorgeleſen würden: eine Anagnoſe, die, in Betracht, daß Juſtin als öffentlicher Anwalt der Kirche unmöglich von den Gebräuchen einer einzelnen Gemeinde, ſondern nur von den Gebräuchen aller Gemeinden habe berichten können, auf keine Privatſchrift, ſondern einzig und allein auf die allgemein bekannten und anerkannten Evangelien Anwendung leide.

Bis auf dieſen Punkt war die Einſicht in das Verhältniß der Denkwürdigkeiten zu den kanoniſchen Evangelien gediehn, als Winer[1]) zum Behuf von Vorleſungen über das N. Teſtament aus dem Chaos der widerſprechenden Meinungen ſich ein feſtes Urtheil über die Denkwürdigkeiten zu bilden ſuchte. Das Ergebniß ſeiner beſonnenen, vorurtheilsfreien Kritik war, daß Juſtin in ſeinen evangeliſchen Anführungen überall nur den kanoniſchen Evangelien gefolgt ſei. Stimmte er mit ſeinen Vorgängern in der Erklärung der vielfachen Textabweichungen dahin überein, daß dieſelben am befriedigendſten auf die Verworrenheit der damaligen Bibelhandſchriften und auf die Freiheiten der Gedächtnißanführung zurückzuführen ſeien; hat er den kurrenten Beweisgründen außer dem Gewicht ſeines Namens und dem Anſprechenden einer lichtvollen Darſtellung wenig Neues zugebracht: ſo iſt doch ſein Verdienſt, nicht allein, daß er die Data, betreffend das völlige Stillſchweigen über die Namen der Evangeliſten, erwünſchter Weiſe vermehrt, von den wichtigſten Varianten, welche den Denkwürdigkeiten

1) Justinum Mart. evangeliis canonicis usum fuisse ostenditur. Lips. 1819. 4.

mit andern alten Textdenkmälern des N. Ts. gemeinſam ſind, eine Ueberſicht gegeben, neue Beiſpiele für die Gewohnheit Juſtin's, aus freier Erinnerung zu citiren, an ſeinem Verfahren mit den Citaten des A. Ts. aufgezeigt, das Willkürliche der neuteſtamentlichen Anführungen an den Textverſchiedenheiten einer und derſelben Stelle veranſchaulicht —, ſondern vorzüglich, daß er durch eine überſichtliche Klaſſifikation den Charakter und Umfang der Textverſchiedenheiten dem tiefern Verſtändniß näher gebracht hat. Er theilte alle Anführungen in die zwei Stellengruppen: 1) in die Klaſſe der rein geſchichtlichen, welche, ſofern die kanoniſchen Evangelien Sachparallelen böten, mit Zuverſicht aus den Freiheiten des gedächtnißmäßigen Citirens, wieweit ſie völlig unabhängig ſtänden, entweder aus der mündlichen Ueberlieferung oder ſchriftlichen Apokryphen herzuleiten wären — 2) in die Klaſſe der ausſchließlich lehrhaften, welche, an Zahl die bei weitem überwiegendſten, ſich ungezwungen wieder in drei Maſſen ſcheiden ließen: in ſolche, welche dem kanoniſchen Schrifttext beſonders des Matthäus durchaus wörtlich entſprächen, in ſolche, welche nur in einzelnen Worten differirten (ſei es in Folge von Umtauſch der Synonymen, von Auslaſſung entbehrlicher Elemente oder Aufnahme fremder, von Verſetzungen und Formumbildungen), endlich in ſolche, welche lediglich den Sinn ausdrückten, ſei es daß die Lehrſprüche durch Ausſtoßung ganzer Gedanken ins Kurze zuſammengezogen oder getrennt ſtehende Stellen mit einander verbunden oder der Inhalt mit Vernachläſſigung der ganzen Wortſtruktur und Wortfolge völlig allgemein reproducirt ſei.

Um dieſe Zeit war Olshauſen[1]), weil er in den Schriften des N. Ts. eine Gottesoffenbarung an die Menſchheit verehrte und ihm die ſchillernden Hypotheſen über den

1) Die Aechtheit der vier kanoniſchen Evangelien aus der Geſchichte der zwei erſten Jahrhunderte erwieſen. Königsb. 1823. S. 286 ff.

Urſprung der neuteſtamentlichen Evangelien keine Beruhigung gewährten, alſo aus tiefſtem Herzensbedürfniß, obwohl mit dem Bewußtſein ſtreng wiſſenſchaftlicher Forſchung, um Sammlung der geſchichtlichen Zeugniſſe für die Aechtheit der kanoniſchen Evangelien bis aus dem Ende des 2. Jahrhunderts bemüht. Da er die Bedeutung Juſtin's für dieſe Frage im vollen Umfang erkannte, da er in ſeiner Schilderung kirchlicher Gebräuche ſogar das unmittelbare Spiegelbild der römiſchen Gottesdienſtordnung wiederfinden wollte: ſo hatte er Veranlaſſung genug, über die Stellung der Denkwürdigkeiten in der Evangelienlitteratur des 2. Jahrhunderts ſich ein möglichſt motivirtes, eindringendes Urtheil zu bilden. Leider daß dieſe Unterſuchung vielleicht die wenigſtgelungene des ſonſt überaus trefflichen Buchs iſt. Denn wenn aus Namen und Beſchreibung der Denkwürdigkeiten auf ihre Einerleiheit mit den kanoniſchen Evangelien geſchloſſen, der Gebrauch des ungewöhnlichen Wortes *ἀπομνημονεύματα* aus der Analogie der ſokratiſchen Denkwürdigkeiten Xenophon's hergeleitet[1]), das Differente der Evangeliencitate aus der Freiheit der gedächtnißweiſen Anführung und dieſe wieder aus den Textverſchiedenheiten in Anführung einer und derſelben Stelle gerechtfertigt iſt: ſo iſt damit nichts beigebracht, was nicht längſt in den frühern Arbeiten entweder ausgeführt oder doch angedeutet geweſen wäre. Dennoch hat der Verfaſſer die Streitfrage nach zwei andern Seiten weſentlich über den vorgefundenen Standpunkt hinausgeführt: einmal dadurch, daß er den Gebrauch aller vier Evangelien in den Denkwürdigkeiten mit Sorgſamkeit nachwies, ſodann daß er auf das höchſt

1) Wobei er die Abſurdität ſich keineswegs hat zu Schulden kommen laſſen, welche Credner's Uebelwollen (Beiträge I. S. 148.) ihm andichtet, als ob er den Schluß gezogen: „Juſtin's Denkwürdigkeiten der Apoſtel müßten auch darum aus unſern vier Evangelien beſtanden haben, weil ja auch Xenophons ſokratiſche Denkwürdigkeiten, von welchen Juſtin den Ausdruck entlehnt habe, vier Bücher enthielten.“

frappante Zuſammentreffen Juſtin's mit den altteſtamentli⸗chen Anführungen des Matthäus gegen die LXX. wie gegen den hebräiſchen Grundtext aufmerkſam machte. Seltſamer Weiſe hatte er ſich, was die apokryphiſchen Zuſätze der Denk⸗würdigkeiten betrifft, mit faſt affektirter Unpartheilichkeit den Rechtsweg der mündlichen Ueberlieferung verſperrt. Gegen die Benutzung eines ſchriftlichen Apokryphums durch Juſtin hegte er das Bedenken, daß die unkanoniſchen Text⸗beſtandtheile mit den kanoniſchen auf faſt unlösbar innige Weiſe in einander verſchlungen ſeien. So ſah er ſich am Ende auf die unwahrſcheinlichſte aller Muthmaßungen ge⸗führt, daß Juſtin ein Exemplar des Matthäus mit Rand⸗gloſſen aus dem aramäiſchen Evangelium der Hebräer oder — mit andern Worten — den Matthäus in der beſondern Geſtalt, die man Evangelium der Hebräer zu nennen pflege, benutzt habe.

Nach dieſen Forſchungen ſchien die Möglichkeit irgend annehmbarer, neuer Kombinationen erſchöpft, die altkirch⸗liche Anſicht über die Denkwürdigkeiten gegen jeden ernſt⸗haften Widerſpruch geſichert. Mit faſt ungetheilter Zuſtim⸗mung wurde ſie als feſtſtehende Thatſache unter die Ueber⸗lieferungen der Kritik aufgenommen, und nicht bloß von Theologen, bei denen etwa das Uebergewicht der Pektoral⸗theologie die Entſcheidung hätte erſchmeicheln können, — wie von Hug[1]), der jetzt den früher behaupteten übergreifenden Einfluß der Textverderbniſſe in den Evangelienhandſchriften des 2. Jahrhunderts fallen ließ, — von Schott[2]), der zur Erklärung der unkanoniſchen Textelemente in den Denk⸗würdigkeiten zwiſchen den drei Inſtanzen der mündlichen Ueberlieferung, eines ſchriftlichen Apokryphums und Rand⸗gloſſen im Texte des Matthäus die Wahl ſtellte, — von

1) Einleitung in die Schriften des N. Ts. 3. Aufl. Stuttg. u. Tüb. 1826. II. S. 99 ff.

2) Isagoge hist.-crit. in libros N. Foederis sacros. Jen. 1830. p. 18 sqq.

Zaſtrau[1]), der ſich mit der Hilfsannahme der mündlichen Ueberlieferung beruhigte, — ſondern ſelbſt von Kritikern, denen Niemand eine allzu große Abhängigkeit von orthodoxen Einflüſſen vorwerfen wird, wie de Wette[2]), der nur den Mitgebrauch des Hebräer- oder Petrusevangeliums oder das Einſchleichen von Traditionselementen aus Randgloſſen des Matthäus annahm. Wenige Zweifler ſetzten den Widerſpruch fort, an ihrer Spitze Schleiermacher[3]), der, ohne den Gegenſtand ſelbſtändig oder umfaſſend durchgeprüft zu haben, den geſchärfteſten Accent auf den ſeltſamen Namen Denkwürdigkeiten der Apoſtel legte, ſeinen Glauben an deren Identität mit den Evangelien der Kirche ſelbſt für den Fall verweigerte, daß ihre Anführungen noch mehr Aehnlichkeit mit Stellen aus den kanoniſchen Evangelien und gar keine unkanoniſche Textelemente böten, (indem doch möglich bleibe, daß beide, Juſtin und die vier Evangeliſten, aus einer dritten gemeinſchaftlichen Quelle geſchöpft hätten), ja der überraſchend genug in dem Umſtande, daß die Denkwürdigkeiten nicht allein Miſchſtellen aus den Evangelien des Matthäus und Lukas, ſodern ſelbſt Miſchſtellen aus Matthäus und Johannes, aus Johannes und Lukas enthielten, vielmehr einen Beweis zu finden meinte, daß Juſtin unſere Evangelien nicht gekannt, als daß er ſie beſeſſen habe, (indem überall, wo man die Tetras anerkannt habe, ſtets zugleich die Verſchiedenheit der Synoptiker von Johannes beachtet worden ſei). Endlich Dav. Schulz[4]), der ſeine Bekehrung höchſtens für den Fall in Ausſicht ſtellte, daß man darthäte: Juſtin's Evangelienſchriften hätten die

---

1) De Justini Mart. biblicis studiis. Dissert. alt. Vratisl. 1832. p. 3 sqq.

2) Lehrb. d. hiſt. krit. Einleitung in die kanoniſchen Bücher des N. Ts. 4. Aufl. Berlin 1842. S. 92 ff.

3) Einleitung ins N. T., herausg. von G. Wolde. Berlin 1845. S. 71 f. 212 ff.

4) Theologiſche Studien und Kritiken. Jahrg. 1829. H. 2. S. 583.

Eigenthümlichkeiten des Matthäus, Lukas, Johannes nach Anſicht, Sprache und Darſtellungsweiſe enthalten; ſie hätten die gleiche Abfolge der Erzählungsſtücke, wie der eine oder der andere unſerer Evangeliſten, und vorzüglich an ſolchen Stellen beobachtet, wo die Aufeinanderfolge der durch kein inneres Band verknüpften Einzelnheiten zufällig ſcheinen könnte; überhaupt es ſei auf keine andere Weiſe als durch die Annahme ſchriftlicher Benutzung der kanoniſchen Evangelien in ihrer heutigen Geſtalt die mitunter bemerkliche Verwandtſchaft der Denkwürdigkeiten in einzelnen kurzen Sätzen mit bald dem einen bald dem andern Abſchnitt unſerer Evangelien zu erklären.

---

§. 7.

Die Denkwürdigkeiten das Evangelium des Petrus.

So ſchien in der Hauptſache Friede wenigſtens auf dieſem Gebiet der Kritik, und Orthodoxe mit den Freien gingen einträchtig Hand in Hand. Da ſchlug gleich dem Blitz aus heiterm Himmel Credner[1]) mit ſeinen Beiträgen zur Evangeliengeſchichte in den kurzen Friedenstraum ein. Und durch ſeinen Scharfſinn, ſeine Gelehrſamkeit, ſeine bei aller Willkür der Kombinationen unverkennbare Gründlichkeit wurden die Geiſter der Negation aufs Neue entfeſſelt und bewaffnet, die glücklich für immer gebannt ſchienen. Er hatte, wie er klagt, bei den Vorgängern neben einer Menge ſcharfſinniger Bemerkungen allerlei Willkürlichkeiten, Widerſprüche, Unwahrheiten wahrgenommen. Er fand an Allen zu tadeln, daß ſie auf dieſem Gebiet der Forſchung entweder zu wenig heimiſch oder zu befangen wären. Anſtatt tiefer zu gehn, hätten ſie ſich an Aeußerlichkeiten geklammert, über ſchwierige Stellen mit der viel gemißbrauch-

1) Beiträge zur Einleitung in die bibliſchen Schriften. Halle 1832. I. S. 92 ff. 104 ff. 209 ff.

ten Berufung auf die Gedächtnißanführung hinweggeholfen. Kein einziger Forſcher hätte die Erſcheinung aus der Geſammtheit der Vorſtellungen Juſtin's, der einzig ſichern Grundlage, zu erklären unternommen. Wenige ſeien auf der anfänglich betretenen Bahn der Wahrheit nahe geführt geweſen. Und indem er nun, voll der Täuſchungen einer mit Enthuſiasmus ergriffenen Lieblingsidee, allenthalben bei Juſtin Judenchriſtenthum, ſelbſt bei den Katholikern die judenchriſtliche Evangelienlitteratur im weitverzweigten Gebrauch fand: brachte er am Ende durch ſinnreiche Kombinationen und etliche Ungründlichkeiten glücklich heraus, daß die Denkwürdigkeiten nichts als das unter den Judenchriſten aller Zeit hochgeehrte Evangelium des Petrus geweſen ſeien. Eine Evangelienſchrift, welche, im Fortſchritt der Zeit mannigfach verändert je nach den wechſelnden Lehrſyſtemen der Judenchriſten, von den katholiſchen Kirchenlehrern nur durch Mißverſtand Evangelium der Hebräer oder Evangelium der zwölf Apoſtel benannt, wahrſcheinlich den Grundſtock oder Mittelpunkt der ganzen judenchriſtlichen Evangelienproduktion gebildet habe.

Indem er den Ausgang für dieſe Unterſuchung von der Vorannahme nahm, daß Juſtin ſeine Nachrichten über Chriſtus und die chriſtliche Lehre bereits nicht mehr, wie die ältern Kirchenlehrer, aus dem trüben Born der mündlichen Ueberlieferung, ſondern insgeſammt aus dem All der exiſtirenden ſchriftlichen Evangelienlitteratur geſchöpft habe (weil gelegentlich einmal von dem Kirchenvater die Bemerkung hingeworfen iſt: die Apoſtel und ihre Begleiter hätten alles den Heiland Betreffende (τὰ πάντα) ſchriftlich aufgezeichnet): ſo verband er mit dieſer Vorausſetzung zwar das Anerkenntniß, daß Juſtin nach Ausweis aller Verhältniſſe unzweifelhaft die vier kanoniſchen Evangelien gekannt, mit der Angabe, ſeine Evangelienbücher ſeien von Apoſteln und Apoſtelbegleitern verfaßt, deutlich auf die Apoſtelſchüler Markus und Lukas hingewieſen, aus Matthäus wenigſtens Eine Stelle angeführt habe. Allein ſofort beſchränkte er dieſes

Zugeſtändniß wieder durch die Behauptung, daß darum nichts weniger als an einen ausſchließlichen oder auch nur vorzugsweiſen Gebrauch der kanoniſchen Evangelien bei Juſtin zu denken ſei, weil die alte Kirche mancherlei Evangelienſchriften unter apoſtoliſchem Namen beſeſſen, weil Juſtin den Begriff einer kanoniſchen, dem Apokryphiſchen ſchroff entgegengeſetzten Evangelienlitteratur noch gar nicht gekannt, bei ſeiner Ueberſchätzung des A. Ts., als der unerſchöpflichen Fundgrube für den Weiſſagungsbeweis, und bei dem Mangel eines Bedürfniſſes nach jener Unterſcheidung die weit jüngern Vorſtellungen über Gotteingebung der neuteſtamentlichen Schriftwerke nicht habe zulaſſen können, endlich weil er nicht in dem Fall geweſen ſei, jenen Geſammtinbegriff der evangeliſchen Ueberlieferung in dem unvollſtändigen Geſchichtsmaterial der kanoniſchen Evangelien finden zu wollen. Auf Grund dieſer Vorbemerkungen glaubte er ſich alsdann zu dem Schluß berechtigt, daß der ſo ſeltſam erfundene und keineswegs von Xenophon entlehnte Ausdruck: *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων* (d. h. dem Wortlaut und Sprachgebrauch nach: Aufzeichnungen der Apoſtel aus der Erinnerung) nichts anderes als jenes All der evangeliſchen Ueberlieferung, d. h. das Aggregat aller nach Möglichkeit zuſammengebrachten evangeliſchen Schriften habe bezeichnen wollen. Eine Nomenklatur, welche, wie ſie auf der einen Seite auf das vortrefflichſte die beziehungsweiſe Unvollſtändigkeit und den gelegenheitlichen Urſprung der Evangelienſchriften darſtelle, doch andrerſeits nur ſo lange angemeſſen geweſen ſei, als jene Schriften noch neben der mündlichen Ueberlieferung beſtanden oder als es noch keine abgeſchloſſene Sammlung evangeliſcher Urkunden gegeben hätte. Sei es alſo eine höchſt übereilte Folgerung, daß, weil Juſtin ſeine Denkwürdigkeiten als von Apoſteln und Apoſtelſchülern verfaßt charakteriſire und öfter geradezu Evangelien nenne, dieſelben nichts als die kanoniſchen Evangelien geweſen ſein könnten: ſo komme Alles auf die Unterſuchung an, ob die aus jenen Evangelienbüchern angeführten zahlreichen Stellen in gehö-

riger Uebereinſtimmung mit dem Text der kirchlichen Evangelien ſeien. Hierbei lehre nun freilich ſchon der flüchtigſte Augenſchein, daß die Evangeliencitate der Denkwürdigkeiten, wenn nicht insgeſammt, ſo doch der überwiegenden Mehrzahl nach freie Anführungen ſeien; indem Juſtin, vertrauend der Treue ſeines Gedächtniſſes (gleichviel ob die Ausſprüche Chriſti dem bloßen Sinn nach oder wörtlich wiedergegeben werden ſollten), die Schriftrollen ſelten oder niemals nachgeſchlagen habe, wie er wohl in der Regel beim A. T. gethan. Allein ungeachtet ein großer Theil der Textverſchiedenheiten Juſtin's mit Recht aus der Freiheit der gedächtnißweiſen Anführung abgeleitet werde; ſo bleibe es doch andererſeits die höchſte Willkür, darauf, daß die Anführungen aus den Denkwürdigkeiten ihrem größern Theil nach mit dem Inhalt der kanoniſchen Evangelien in Uebereinſtimmung ſind, ſofort die Behauptung zu gründen, daß Juſtin nur ſie und keine anderen Evangelienſchriften benutzt habe. Vielmehr würde dieſes Durcheinander, dieſes Kompendiariſche des Textes, als Produkt der freien Gedächtnißcitation gedacht, völlig beiſpiellos im Alterthum, mit der Gedächtnißfriſche des Alterthums durchaus im Widerſpruch, höchſtens an einem Encyklopädiſten unſeres vielwiſſenden, ſchreibſeligen, gedächtnißſchwachen Zeitalters begreiflich ſein. Die aus den Schriften des Clemens von Alexandrien, Origenes und anderer Kirchenväter beigebrachten Beiſpiele für dieſelbe Ungebundenheit im Citiren entbehrten der Beweiskraft. Denn entweder beruhten ſie auf bloßen Verderbniſſen oder Varianten des damaligen Schrifttextes oder, wieweit ſie als wirkliche Erzeugniſſe der freien Erinnerung anzuerkennen ſeien, bildeten ſie bloße Ausnahmen. Während bei Juſtin gerade das umgekehrte Verhältniß ſtatthätte, daß jene Willkürlichkeiten der Anführung die Regel ausmachten. Ueberdieß würden in den Denkwürdigkeiten nicht wenige Stellen gefunden, welche ſich in keiner Weiſe, weder auf bloße Fehler des Gedächtniſſes noch auf zufällige Eigenmächtigkeiten des Referenten zurückführen ließen. Dahin

ſeien zu rechnen: 1) diejenigen Anführungen (fünf der Zahl nach), welche mit ihrer vom kanoniſchen Schrifttext abweichenden Textgeſtalt genau in noch andern, von Juſtin anerkannt unabhängigen Schriftwerken (nämlich den Evangelien der Markoſier und den ebionitiſchen Clementinen) angetroffen würden. Eine Wahrnehmung, deren Beweiskraft um ſo entſcheidender ſei, wiefern noch ſonſt feſtſtehe, daß dieſe Schriftwerke anderen, als den kanoniſchen Evangelien folgten. 2) Diejenigen Anführungen, in welchen entweder unkanoniſche Lehrſprüche und Geſchichtsdata aus dem Leben Chriſti berichtet oder eigenthümliche Züge der kanoniſchen Geſchichtsüberlieferung übergangen wären Eine Auslaſſung, durch welche es mitunter bis zum vollkommenen Widerſpruch gegen den Inhalt der ſynoptiſchen Evangelien gekommen ſei, und für welche ſich ein anderer Grund als das Fehlen der übergangenen Data in den Denkwürdigkeiten nirgends entdecken laſſe. 3) Beſonders die Nachrichten der Denkwürdigkeiten über die Jugendgeſchichte und die Taufe Chriſti müßten auf eine unkanoniſche Quelle zurückgeführt werden, theils weil auf eine ſolche verſchiedene, von den kanoniſchen Evangelien abweichende Geſchichtszüge und Spracheigenthümlichkeiten führten, theils weil in jenen Abſchnitten gerade die den kanoniſchen Evangelien eigenen Ausdrücke und Sprachwendungen insgeſammt fehlten. 4) Endlich könnten die kirchlichen Evangelien auch für ſolche Stellen nicht Quelle geweſen ſein, welche von Juſtin an verſchiedenen Orten ſeiner Schriften, gleichmäßig mit denſelben Abweichungen von dem kanoniſchen Schrifttext, wiederholt würden. Denn unmöglich ſei ein ſolches Gemiſch von Ebenmäßigkeit und Freiheit dem bloßen Geiſtesſpiel der Erinnerung aufzubürden. Umgekehrt, indem an ſolchen Stellen häufig unbedeutende Schwankungen des Ausdrucks mit gleichförmig wiederkehrenden Textformen ſich durchkreuzten, ſei recht klar zu erſehen, bis zu welchem Grad und in welchem Sinn bei Juſtin von Zufälligkeiten der freien Gedächtnißanführung überhaupt die Rede ſein könne. Aus dieſen

mannigfaltigen Erſcheinungen in ihrer Totalität wird alsdann der Rechtsanſpruch begründet, auf daſſelbe unkanoniſche, von der ſpätern Kirche ausdrücklich als apokryphiſch ausgeſtoßene Evangelium alle die übrigen Evangeliencitate Juſtin's zurückzuführen, für welche ſo beſtimmte Nachweiſe ſich nicht führen ließen, ja die vielleicht vollkommen wortgetreu an die Texte der kanoniſchen Evangelien ſich anſchlöſſen, — ausgenommen höchſtens einige wenige Stellen, ja vielleicht bloß ein Paar Worte aus Matthäus. Aber welches war jenes Evangelium? ein einzelnes oder ein Konvolut mehrerer? Gewiſſe Eigenthümlichkeiten — ſo wird die komplicirte Muthmaßung weitergeſponnen — ſind an dem Evangelium auf das leichteſte zu erkennen. Vorerſt ein ſolches Verhältniß zu den drei Synoptikern, daß es, vorherrſchend an Matthäus ſich anſchließend, bald reicher bald ärmer als jene erſcheine; dagegen an Vollſtändigkeit und Ausdehnung jedes einzelne der kanoniſchen Evangelien übertroffen habe. Sodann manche Beſonderheiten des griechiſchen Ausdrucks, wie der häufige Gebrauch des ἅμα, die Redensarten *καινὸν ποιεῖν*, *βασιλεία τῶν οὐρανῶν*, *ἐπὶ τῷ ὀνόματι* u. a. Die Gewohnheit, am Schluß einer für ſich ſtehenden Rede den Hauptgedanken mit kurzen Worten zu wiederholen. Ein gewiſſer Reichthum von Ausſprüchen gegen die Irrlehrer. Die Einkleidung mancher Begebenheiten oder Lehrſprüche in ein ſolches Gewand, daß der Gnoſticismus, beſonders der Doketismus daraus für ſich habe folgern können. Würde ferner in Betracht gezogen, daß der Samaritaner Juſtin höchſt wahrſcheinlich ſeine Bekehrung zum Chriſtenthum den nachbarlichen Judenchriſten verdanke (deren Bekanntſchaft er ſpäter als gefeierter Katholiker zu verläugnen ſeine Gründe haben mochte), daß er gleichwohl ſeine Sympathieen für das Judenchriſtenthum nirgend ganz zu verdecken vermöge und daß ſeine Schriften des judenchriſtlichen Geiſtes in Denkart und Dogma voll ſeien; würde hinzugenommen, daß zwiſchen mehrern Anführungen in den Denkwürdigkeiten und den ebionitiſchen Clementinen eine

auffallende Verwandtſchaft ſtatthabe: ſo ſei wohl die Vermuthung die gewiſſeſte, daß Juſtin's Evangelium kein anderes als ein Evangelium der Judenchriſten geweſen ſei, daß der Kirchenvater alſo, wie ſeine religiöſe Denkart etwa die Mitte zwiſchen dem pauliniſchen und dem Judenchriſtenthum halte, gleich ſeinem Zeit- und Volksgenoſſen Hegeſippus bei der Religionsurkunde ſtehn geblieben ſei, die er zugleich mit dem Chriſtenthum überkommen und allezeit als den ſprechendſten Ausdruck ſeiner perſönlichen Religionsanſicht hochgehalten habe. Wirklich wären die Denkwürdigkeiten einmal von Juſtin Evangelium des Petrus genannt. Und merkwürdig, daß dieſes Evangelium gerade bei allen die Perſon des Apoſtelfürſten betreffenden Angaben mit Vorliebe zu Rathe gezogen ſei! So bei der Erzählung, daß dem Simon der Beiname des Petrus, den Zebedäusſöhnen der Name der Donnerskinder beigelegt worden ſei. So bei dem Bericht über des Petrus Verhalten während der Gefangennehmung Chriſti. Wahrſcheinlich dürfte der Schwerthieb des Jüngers in dem petriniſchen Evangelium mit Stillſchweigen übergangen geweſen ſein, weil er auf denſelben ein ſchiefes Licht zu werfen ſchien. Und von Juſtin ſei die entgegenſtehende Nachricht der kanoniſchen Evangelien um ſo zuverſichtlicher verworfen worden, da ſie durch eine altteſtamentliche Prophetie ausgeſchloſſen ſchien. Vielleicht daß auch der Ausſpruch der Denkwürdigkeiten, wo vor demjenigen gewarnt iſt, der nach dem Tod Leib und Seele in die Hölle zu werfen vermöge, als ein Beweis für den Gebrauch eines petriniſchen Evangeliums betrachtet werden dürfe. Denn derſelbe Ausſpruch finde ſich mit denſelben Textabweichungen von den kanoniſchen Evangelien noch in dem ebionitiſirenden Fragment einer Homilie, das unter dem Namen des römiſchen Clemens überliefert iſt, und hier unmittelbar an Petrus gerichtet. Ferner von den Markoſiern, mit deren Evangelien Juſtin's Text zweimal in ſo überraſchender Art zuſammengetroffen wäre, ſei nach einer Mittheilung des Biſchofs Serapion von Antiochien (um 190.)

neben andern (apokryphiſchen und kanoniſchen) Evangelienbüchern das Evangelium des Petrus gebraucht worden. Serapion — ſo lautet die Erzählung bei Euſebius (h. e. 6, 12.) — war von einigen Chriſten der ciliciſchen Gemeinde Rhoſſus um die Erlaubniß angegangen worden, das Evangelium des Petrus leſen zu dürfen. Da dem Biſchof von Ketzereien innerhalb ſeines Kirchenſprengels ſeither nichts bekannt, ebenſo das petriniſche Evangelium und das Betrügliche des geſtellten Bittgeſuchs unbekannt geblieben war; ſo hatte er die Anagnoſe geſtattet, ohne ſich über die Beſchaffenheit der Schrift näher zu unterrichten. Bald aber ward ihm hinterbracht, daß das Intereſſe für jenes Buch auf verſteckter Ketzerei beruhe. Er erfuhr, von welcher Sekte der Markianos (vielleicht der Sprecher jener Bittſteller) ſei. Und als er von den Anhängern dieſer Ketzerei, Abkömmlingen der Doketen, etliche Exemplare des Evangeliums eingezogen hatte; überzeugte er ſich, daß in dem Buch meiſt zwar die reine Lehre des Erlöſers, aber doch vermiſcht mit Zuſätzen vorgetragen ſei. Es entſtehe die Frage, wer unter jenem Unruheſtifter Markianos zu verſtehn ſei. Möglicherweiſe ein Doket, Namens Markianos. Jedoch am wahrſcheinlichſten ein Markoſier, d. h. ein Schüler des Markus, entſprechend der nachdrucksvollen Betonung des Artikels im griechiſchen Text und analog der Bildungsform von Chriſtianer, Valentinianer, Baſilidianer. Sei freilich richtig, daß die Anhänger des Markus ſonſt meiſt Markoſier, Markoſianer, Markiten und Markoſiten genannt würden; ſo werde doch jene Ableitungsweiſe ſchon hinlänglich durch das Schwankende und Regelwidrige dieſer Benennungen gerechtfertigt. Ueberdieß ſeien die Schüler des Gnoſtikers Markus von Juſtin ausdrücklich Markianer genannt. Somit ſei der Gebrauch des petriniſchen Evangeliums unter den ketzeriſchen Markoſiern außer Zweifel. Und nicht allein daß eben damit der Urſprung der dem markoſiſchen Evangelium verwandten Stellen der Denkwürdigkeiten aus demſelben Evangelium des Petrus als hiſtoriſch möglich dar-

gethan ſei. Durch die Beſchreibung, welche Serapion vom Inhalt des ketzeriſchen Evangeliums entwerfe, daß es nämlich dem Doketismus Vorſchub gethan und zu dem ſonſt katholiſchen Kontext einige Zuſätze (d. h. doch wohl einiges den kanoniſchen Evangelien Fremde) hinzugefügt habe, ſei man zu dem weitern Zugeſtändniß genöthigt, daß Juſtin in der Mehrheit ſeiner Anführungen überhaupt kein anderes als das Evangelium des Petrus benutzt habe. Denn mit dieſem Portrait ſeien zugleich die Denkwürdigkeiten ſo ſprechend gezeichnet, daß ſie ſich auf keine Weiſe verkennen ließen. Wie das Evangelium des Petrus, wären auch ſie den kanoniſchen Evangelien in den meiſten Stücken verwandt geweſen, hätten in manchen bald mehr bald weniger enthalten, und darin, daß ſie die blutähnliche Beſchaffenheit des Angſtſchweißes Chriſti in Gethſemane mit Stillſchweigen übergingen, dem Doketismus in die Hände gearbeitet. Als Beſtätigungsmomente für alle dieſe Ergebniſſe werden endlich noch die drei Thatſachen ausgeführt: 1) daß von den ebionitiſchen Clementinen völlig dieſelbe Evangelienſchrift benutzt worden ſei, als von Juſtin 2) daß die Denkwürdigkeiten mehrfach mit den Bruchſtücken des Hebräerevangeliums bei Epiphanius übereinſtimmten 3) daß das ſogenannte Diateſſaron Tatian's, wie aus einer Angabe des Epiphanius verglichen mit Theodoret's Berichten erhelle, ebenfalls kein anderes als das Evangelium der Hebräer geweſen ſei.

Gewiß wäre es ein ſehr ſchlimmes Zeichen für den Geiſt der modernen Bibelkritik, wenn dieſes wohlgegliederte und mit ſo vielem Kombinationstalent durchgeführte Hypotheſenſyſtem nicht die allgemeinſte Beachtung hätte finden ſollen. Schien's zwar längere Zeit, als wollte Mayerhoff[1]) der Einzige bleiben, der ſeine Entdeckungen in Bauſch und Bogen kopirte, ſie nur mit Willkür wie-

1) Hiſtoriſch-kritiſche Einleitung in die petriniſchen Schriften. Hamb. 1835. S. 234 ff.

der dahin erweiternd, daß Juſtin ſich der kanoniſchen Evangelien in ſeinen Citaten niemals bedient, von Markus vielleicht durch bloßes Hörenſagen, von Lukas durch ſehr oberflächliche Anſicht Kenntniß gehabt habe: ſo hat es dagegen an den Kritikern der jungtübing'ſchen Schule, denen es die lichtvollſten Ergebniſſe für ihr ebionitiſirtes Urchriſtenthum verſprach, um ſo enthuſiaſtiſchere Liebhaber gefunden. Und ſelbſt von Reuß[1]) iſt es in den Grundzügen adoptirt worden. Leider daß von einer tiefern Begründung bei jenen Kritikern keine Spur iſt! Vielmehr indem nur die alten, hundert Male gehörten und hundert Male widerlegten Behauptungen wieder ausſtaffirt ſind, ſind ſelbſt die handgreiflichſten Irrthümer nicht vermieden, vor denen z. B. ſchon eine mäßige Bekanntſchaft mit den altteſtamentlichen Anführungen Juſtin's hätte bewahren können. Die entſcheidenden Punkte, aus welchen nach Schwegler[2]), deſſen Streitkräfte Ritſchl[3]) nur noch einmal in Poſitur geſetzt hat, die Verſchiedenheit der Denkwürdigkeiten von den Evangelien der Kirche, ja die vollkommene Unbekanntſchaft Juſtin's mit dieſen folgen ſoll, ſind: daß ſo manche Citate der Denkwürdigkeiten aller Parallelen in den kanoniſchen Evangelien entbehrten, daß andere wohl der Sache, nicht aber dem Ausdruck nach zuträfen, daß derjenigen Stellen, welche ſowohl der Sache als den Worten nach mit den kanoniſchen Evangelien zuſammenſtimmten, äußerſt wenige ſeien, unter ihnen gar keine aus Johannes, ebenſowenig eine dem Markus und Lukas eigenthümliche, — daß ferner, im ſcharfen Kontraſt zu der vorausſetzlichen totalen Ungenauigkeit Juſtin's in ſeinen neuteſtamentlichen Citaten, die altteſtamentlichen Stellen zumal im Dialog faſt durchgängig äußerſt genau angeführt ſeien, — daß einzelne der den kanoniſchen

1) Die Geſchichte der heil. Schriften Neuen Teſtaments. Halle 1842. S. 60 f.

2) Das nachapoſtoliſche Zeitalter I. S. 216 ff.

3) Das Evangelium Marcions und das kanoniſche Evangelium des Lukas. Tüb. 1846. S. 130 ff.

Evangelien fremden Citate mit ſonſt bezeugten Bruchſtücken des Hebräerevangeliums übereinſtimmten, — daß manche Behauptungen (wie die vollkommene Hilfloſigkeit Chriſti bei ſeiner Verhaftung) mit ſämmtlichen kanoniſchen Evangelien in offenem Widerſpruch ſtänden, — daß der ungewöhnliche Name Denkwürdigkeiten der Apoſtel und das befremdliche Stillſchweigen über die Namen der Evangeliſten auf gänzliche Unbekanntſchaft mit den damals vielleicht noch gar nicht vorhandenen kanoniſchen Evangelien ſchließen laſſe, — daß an ihrer Statt vielmehr das nach der wahrſcheinlichſten Auslegung auch ausdrücklich genannte Evangelium des Petrus (oder das mit dieſem identiſche Evangelium der Hebräer) von Juſtin gebraucht worden ſei, daß dieſes Evangelium ſich dem Paläſtinenſer und von Judenchriſten bekehrten Juſtin am nächſten zum ausſchließlichen Gebrauch habe empfehlen müſſen und daß deſſen zweite Benennung Evangelium nach den Apoſteln dem Ausdruck Denkwürdigkeiten der Apoſtel vollkommen entſprechend ſei.

---

§. 8.

Widerlegung der Hypotheſe vom Petrusevangelium.

Da nach all' dieſen Streitverhandlungen ſich Niemandem verbergen konnte, was für die Aechtheit der kanoniſchen Evangelien auf Juſtin's Zeugniß beruhe; da längſt wieder die alte Anſicht von der Beſchaffenheit der Denkwürdigkeiten die unter den Kritikern kurrenteſte war; da Credner's Begründung der Petrushypotheſe doch viel mehr Ueberraſchendes und Blendendes als Ueberzeugendes hätte: ſo war natürlich, daß für die bedrohte Identität der Denkwürdigkeiten mit den Evangelien der Kirche alsbald wieder die zahlreichſten und tüchtigſten Kämpfer in die Schranken traten. Waren leider Forſchern, wie Lücke[1]), Bleek[2]),

1) Kommentar über das Evangelium des Johannes. 3 Aufl. Bonn 1840. I. S. 44 ff.

2) Theologiſche Studien und Kritiken. J. 1836. H. 4. S. 1070 ff.

Hug[1]), Neudecker[2]), Guericke[3]) u. A., bei dem allgemeinern Zweck ihrer Schriften nur mehr oder minder ausgeführte Andeutungen vergönnt; ſo haben dagegen neuerdings zwei ſtamm- und geiſtverwandte Theologen, Norton[4]) und Bindemann[5]), die geſammte Frage wieder mit ſo viel Scharfſinn und Gelehrſamkeit erörtert, daß ihre Unterſuchungen vielleicht abſchließend geworden wären, wenn ihnen noch ein vollſtändigeres Material für den hier ſo grundweſentlichen Induktionsbeweis zu Gebote geſtanden, anderestheils nicht die Zurückweiſung der Aufſtellungen Credner's als die faſt ausſchließliche Operationsidee vorgeſchwebt hätte.

Von Bindemann — denn eine Ueberſicht ſeiner Beweismomente genügt, da ſeine Arbeit die ohne Vergleich gelungenere iſt — iſt nach einem gedrängten Ueberblick über die Löſungsverſuche der Vorgänger und nach einer beſonders inſtruktiven Darſtellung der Hypotheſe vom Petrusevangelium vorerſt mit Recht darauf aufmerkſam gemacht, welch' bedenkliche Konſequenzen für die Aechtheit der kanoniſchen Evangelien ſich ergeben würden oder welch' arge Verwirrung im Evangeliengebrauch der älteſten Kirche geherrſcht haben müßte, wenn wahr wäre, daß Juſtin noch um die Mitte des 2. Jahrhunderts an Stelle der kanoniſchen Evangelien ein Evangelium des Petrus gebraucht hätte; zumal keineswegs begründet ſei, daß er mit ſeiner Denk- und Lehrart im Boden des Judenchriſtenthums ge-

1) Gutachten über das Leben Jeſu, kritiſch bearbeitet von Strauß. Freiburg 1840. I. S. 40 ff.

2) Lehrbuch der hiſt. krit. Einleitung in das N. T. Lpz. 1840. S. 49 ff.

3) Hiſtoriſch-kritiſche Einleitung in das N. T. Lpz. 1843. S. 200 ff.

4) The evidences of the genuineness of the gospels. Boston. 1837. T. I. p. 181. sqq. CCVII. sqq. Die zweite Auflage dieſes Werks iſt mir nicht zugänglich geweſen.

5) Theologiſche Studien und Kritiken. J. 1842. H. 2. S. 355 ff.

wurzelt, vielmehr offen und entſchieden die großen paulini-ſchen Prinzipien der katholiſchen Kirche vertreten habe. Näher eingehend in die Vorausſetzungen der Petrushypo-theſe iſt alsdann hervorgehoben, daß, da die großen Kir-chenlehrer zwiſchen dem 2. und 3. Jahrhundert, wie ein Irenäus, Tertullianus, Clemens von Alexandrien, in ſo weitgetrennten Theilen der Kirche, obwohl durch manche eigenthümliche Verhältniſſe in den Stand geſetzt, das ver-gangene Jahrhundert ſicher zu überſchauen, doch nicht die leiſeſte Ahnung von dem vermeintlichen Rangſtreit der ka-noniſchen mit den ſpäter ausgeſchiedenen apokryphiſchen Evangelien im Schoß der katholiſchen Kirche gehabt hätten, vielmehr allerwärts die unerſchütterliche Ueberzeugung dar-legten, daß die kanoniſchen Evangelien ſeit der Apoſtel Ta-gen im allgemeinſten Kirchengebrauch geweſen ſeien: — daß unter ſo bewandten Umſtänden der behauptete weite Gebrauch des petriniſchen Evangeliums unter den katholi-ſchen Chriſten im Zeitalter Juſtin's eins der unauflöslich-ſten Räthſel wäre. Denn ein Grund, weshalb die ſpätere Kirche dieſes Evangelium auf einmal ausgeſchloſſen haben ſollte, ſei nirgends zu entdecken: indem gegenüber der ſo lange bewahrten Vorſtellung von dem Vorhandenſein des hebräiſchen Originaltextes Matthäi unter den Judenchriſten der Umſtand, daß das Petrusevangelium zunächſt aus den Händen der Judenchriſten gekommen ſei, den Katholikern unmöglich zum Anſtoß hätte gereichen können; indem um-gekehrt der Kirche der Beſitz eines ſchriftlichen Evangeliums vom Erſten der Apoſtel ſich hätte empfehlen müſſen; indem der Inhalt der Anführungen aus den Denkwürdigkeiten in allen Stücken katholiſch ſei, die Aufnahme von Zuſätzen dem Evangelium viel eher zur Empfehlung als zur Verdächti-gung gedient haben dürfte; indem die Auslaſſung des αἵμα-τος in der Erzählung über den Todesſchweiß Chriſti am Oelberg keinen wirklichen Anhalt und noch weniger eine Begünſtigung für den Doketismus enthalte, ſofern ja Lukas und Juſtin in der Hauptſache völlig daſſelbe ſagten, ſchlimm-

ſten Falls der Doketismus das ſtehngebliebene αἵματος ſich ohne Mühe zurecht gelegt haben würde, überdieß die Denkwürdigkeiten Data genug enthielten, welche den rechtverſtandenen Grundſätzen des Doketismus ſchnurſtracks widerſprächen. Sei an Einer Stelle eine ausdrückliche Bezugnahme auf das Evangelium des Petrus eingeſtreut, ſo habe man hierunter — die Richtigkeit der Lesart und der ſyntaktiſchen Wortbeziehung vorausgeſetzt — das kanoniſche Evangelium des Markus als Apomnemoneuma des Petrus zu verſtehn. Dagegen bedeute der Einwurf nichts, daß an Markus darum nicht zu denken ſei, weil es in jener Zeit ein eigentlich ſogenanntes Evangelium des Petrus gegeben habe, deſſen Gebrauch Juſtin zur Vervollſtändigung ſeiner evangeliſchen Nachrichten gleich allen übrigen in ſeine Hände geführten Evangelien in Gemäßheit ſeiner Ueberzeugung, die Apoſtel hätten alles den Herrn Betreffende ſchriftlich aufgezeichnet, habe heranziehn müſſen und um ſo unbedenklicher habe heranziehn dürfen, als ihm der Begriff inſpirirter und kanoniſch bevorzugter Evangelien noch gänzlich unbekannt geweſen ſei. Denn es ſei unnachweisbar, daß Juſtin den Inſpirationsbegriff auf die Schriften des N. Ts. noch nicht übertragen gehabt, — unnachweisbar, daß er in Konſequenz ſeines Standpunktes alle nur irgend aufzutreibenden Evangelien apoſtoliſchen Namens habe ausbeuten müſſen, — unnachweisbar, daß es damals in der Kirche ein ſo verworrenes Evangeliengemiſch, daß es insbeſondere im Gebrauch der Kirchen und Juſtin's das eigentlich ſogenannte Evangelium des Petrus gegeben habe. Zugegeben ſogar, daß bereits in Juſtin's Tagen ein ſolches Evangelium vorhanden geweſen, obſchon doch die früheſte beſtimmte Nachricht darüber erſt aus dem Ende des 2. Jahrhunderts ſtamme; ſo habe Juſtin es möglicher Weiſe nicht gekannt oder nicht als ächt anerkannt. In beiden Fällen fehle jeder Grund, warum nicht von Juſtin das Evangelium des Markus als Apomnemoneuma des Petrus habe bezeichnet werden können. In der ganzen alten Kirche ſei doch ſeit des Papias Tagen

die Ueberzeugung die herrſchende geweſen, daß Markus ſein Evangelium getreu nach den Vorträgen des Petrus niedergeſchrieben habe. Warum alſo hätte es Juſtin nicht Evangelium des Petrus nennen können? warum nicht allenfalls auch zu allererſt? Nachdem hierauf die Haupterſcheinungen in bündiger Ueberſicht entwickelt ſind, welche an ſich von der freien Gedächtnißanführung in Beziehung auf mehrere zu einander in parallelem Verhältniß, ähnlich den ſynoptiſchen Evangelien, ſtehende Schriften zu erwarten ſeien; ſo wird gleich wie zur Probe für die Richtigkeit der aufgeſtellten Geſichtspunkte eine Anzahl der altteſtamentlichen Anführungen aus der größern Apologie durchgeſprochen, ihnen eine Reihe der ſchwierigern Anführungen aus den Denkwürdigkeiten beigefügt, zum Beweis, daß deren Verſchiedenheiten von dem kanoniſchen Evangelientext ihre vollkommenſte Erklärung in der Freiheit der gedächtnißweiſen Anführung fänden. Dieſes Ergebniß wird vervollſtändigt durch die weitern Ausführungen, daß nicht minder wohl verträglich mit der Vorausſetzung des kanoniſchen Evangeliengebrauchs diejenigen Anführungen ſeien, welche, verſchiedene Male an verſchiedenen Orten von Juſtin wiederholt, dieſelben Abweichungen von dem Schrifttext zeigten oder für deren Abweichungen in fremden, von Juſtin durchaus unabhängigen Schriften übereinſtimmende Parallelen gefunden würden — jene, weil gemäß der Geiſteseigenthümlichkeit des bildenden Gedächtniſſes das durch die freie Erinnerung Reproducirte gerade in ſeinen Abweichungen leicht verfeſtigt werde — dieſe, weil nicht nur unter der unbeſtreitbaren Vorausſetzung, daß Markoſier und Clementinen neben mancherlei Apokryphen die kanoniſchen Evangelien gekannt hätten, bei beiden (bei Juſtin und dieſen Häretikern) ſich die gleichlautenden Abweichungen von dem kanoniſchen Text höchſt befriedigend auf die gleichmäßige Umgeſtaltung der freien Erinnerung zurückführen ließen; ſondern mehr noch, weil ſich zu dergleichen Erſcheinungen in den Schriften anderer Kirchenväter ſo entſprechende Parallelen fänden, daß

ſie ſchlechterdings nicht von Apokryphen ausgegangen ſein könnten. Oder ſollten z. B. auch die Differenzſtellen vom Schrifttext, in denen Juſtin mit Clemens von Alexandrien, Origenes, wohl ſelbſt mit Epiphanius oder in denen die Clementinen mit dem alexandriniſchen Clemens zuſammentreffen, nicht ſowohl auf den gleichförmigen Bildungstrieb der freien Erinnerung, ſondern auf den Einfluß apokryphiſcher Evangelien, des Petrusevangeliums insbeſondere, zurückzuführen ſein? Gegen die Aufſtellung Credner's, daß die Denkwürdigkeiten im Ganzen zu den kanoniſchen Evangelien daſſelbe Textverhältniß, als das in verſchiedenen Recenſionen unter den Judenchriſten gebrauchte Evangelium, haben, nämlich einen meiſt aus Matthäus und Lukas gemiſchten Text, werden hierauf einige in ähnlicher Art gemiſchte Stellen aus Theophilus von Antiochien und Epiphanius beigebracht. Endlich ſind die angeblichen Spracheigenheiten des den Denkwürdigkeiten zu Grunde liegenden Evangeliums aus den Nachklängen neuteſtamentlicher Lektüre oder dem ſonſt offenkundigen Sprachgebrauch Juſtin's erklärt. Die der ſynoptiſchen Geſchichtsüberlieferung fremden oder widerſprechenden Angaben über Lehre und Geſchichte des Herrn theils als gedächtnißweiſe fortgeſponnenen Reflexionen über den Schrifttext theils als Reminiſcenzen aus dem A. T. theils, wieweit ſie ohne allen Anhalt in den kanoniſchen Evangelien ſind, als Entlehnungen aus einer fremden Quelle (es ſei eines apokryphiſchen Evangeliums oder einer Schrift aus der ältern Kirchenlitteratur oder der mündlichen Ueberlieferung) gedeutet. Nebenher auch wohl die Vermuthung geäußert, daß ſie bereits am Rand eines kanoniſchen Evangelienexemplars verzeichnet geweſen ſein könnten. Des Tatianus Diateſſaron wird aus Namen und Bericht des Augenzeugen Theodoret als eine Zuſammenſtellung aus den vier Evangelien der Kirche erwieſen; und nach einigen Bemerkungen gegen die vorgegebene Einerleiheit des Petrusevangeliums mit dem Evangelium der Hebräer, nach etlichen flüchtigen Fingerzeigen über die Benutzung aller vier

Evangelien von Seiten Juſtin's wird die Arbeit mit einer tabellariſchen Zuſammenſtellung aller Anführungen oder Anſpielungen aus dem Evangelium des Johannes beſchloſſen.

---

§. 9.

Zweck und Aufgabe der folgenden Unterſuchung.

Wenn durch die ſich ergänzenden, gründlichen Forſchungen Norton's und Bindemann's die Hypotheſe vom Petrusevangelium als abgethan betrachtet werden darf; wenn vorzüglich in des Letztern Arbeit eine Fülle der dankenswertheſten Ausführungen oder Andeutungen, betreffend Weſen und Entſtehungsweiſe der Schriftcitate Juſtin's, niedergelegt iſt: ſo ſind doch andererſeits die unmittelbaren Zeugniſſe für die Identität der kanoniſchen Evangelien und Denkwürdigkeiten zu auffallend vernachläſſigt, die Schätze der altkirchlichen Litteratur, beſonders ihre Parallelen zu den in Juſtin's Evangeliencitaten hervortretenden Haupteigenthümlichkeiten freier Erinnerung, zu ſpärlich ausgebeutet, eben darum die Stimmen der Gegner, beſonders der tübinger Geſchichtsidealiſten, noch zu ſiegsgewiß [1]), als daß nicht eine erneuerte Unterſuchung des tiefbedeutungsvollen Gegenſtandes ein dringendes Bedürfniß wäre. Indem ich ſie unternehme, darf ich mich der Nothwendigkeit entbunden achten, die ganze Reihe der Hypotheſen, welche jemals über den Gegenſtand aufgeſtellt ſind, nochmals kritiſch durchzumuſtern; indem ihre Geſchichte großentheils ihr Gericht iſt

1) Die letzthin gegen die tübinger Kritiker gerichtete Abhandlung Franck's (über Juſtin's ἀπομνημονεύματα, in Stirm's Studien der evangeliſchen Geiſtlichkeit Würtembergs J. 1846. H. 1. S. 61 ff.), iſt ohne Sachkenntniß eilfertig zuſammengeſchrieben, und hat durch ihre unbegründeten Zugeſtändniſſe die Sache, die ſie vertheidigen will, vielmehr bloßgeſtellt als gefördert, hat insbeſondere meines Wiſſens kein einziges neues Datum oder einen neuen Geſichtspunkt beigebracht.

und ihre Möglichkeit mit der poſitiven Begründung des entgegengeſetzten Reſultats von ſelbſt fällt. Vielmehr wird genügen, die Thatſachen in ihrem Zuſammenhang und nach ihrem innern Gewicht einfach erörtert zu haben, auf denen die Wahrheit der alten Ueberlieferung beruht, daß die apoſtoliſchen Denkwürdigkeiten Juſtin's nichts anderes geweſen ſeien und nichts anderes ſein konnten, als unſere kanoniſchen Evangelien; auf die gegneriſchen Einwürfe oder Ausführungen nur in ſo weit Bedacht zu nehmen, als zur allſeitigen Feſtſtellung dieſes Ergebniſſes unerlaßlich iſt. Es verſteht ſich hierbei von ſelbſt, daß an die Evidenz dieſer Beweisführung nicht die Anſprüche gemacht werden können, wie z. B. an die Unfehlbarkeit eines Rechenexempels oder irgend eines andern mathematiſchen Satzes. Dazu fließen die betreffenden Geſchichtsquellen zu ſpärlich, alle Faktoren des kritiſchen Kalkuls ſind ihrer Natur nach zu vieldeutig. Aber das darf ich hoffen, das Reſultat der komplicirten Unterſuchung bis zu dem Grad der Gewißheit erhoben zu haben, der in kritiſchen Fragen der Art überhaupt erreichbar und für den unverblendeten Wahrheitsſinn hinlänglich iſt. Oder um es vergleichsweiſe auszuſprechen, die alte Tradition, daß Juſtin's Denkwürdigkeiten ein und daſſelbe Evangelienbuch mit den vier Evangelien unſeres Kanon geweſen ſeien, hat eine mindeſtens um das Zehnfache ſtärkere Wahrſcheinlichkeit, als jede der Hypotheſen, die ſich an ihre Stelle ſetzen möchten.

Zweiter Abſchnitt.

Beſchreibung der apoſtoliſchen Denkwürdigkeiten.

---

§. 10.

Die Denkwürdigkeiten liturgiſche Vorleſebücher.

Indem die Forſchung, um die Beſchaffenheit der apoſtoliſchen Denkwürdigkeiten zu ermitteln, vor allem den Andeutungen nachzugehn hat, welche Juſtin über Weſen und Urſprung derſelben gibt: erweiſt ſich als eine Thatſache höchſter Wichtigkeit die Mittheilung, daß jene Evangelienſchriften, abwechſelnd mit den altteſtamentlichen Propheten, in dem öffentlichen Gemeindegottesdienſt vorgeleſen worden ſeien; woran ſich die freie Rede des Vorſitzenden als eine Aufforderung an die Verſammelten zur treuen Befolgung des Gehörten anzuſchließen pflege[1]). Wohlgemerkt! die Denkwürdigkeiten werden mit den Schriften des A. Ts. in eine und dieſelbe Reihe geſtellt; werden alſo in demſelben Sinn wie dieſe für heilige, dem Glauben und Leben der Kirche zur Richtſchnur geſetzte Religionsurkunden, gewiſſermaßen für göttliche Texte der Kirchenpredigt, für göttlich privilegirte Erbauungsmittel der Chriſtenheit angeſehn. Es wird als feſtes, unbeſtritte-

---

1) Apol. 1, 67. p. 268 sq. [p. 98. D.]: *τῇ τοῦ ἡλίου λεγομένῃ ἡμέρᾳ πάντων κατὰ πόλεις ἢ ἀγροὺς μενόντων ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνέλευσις γίνεται, καὶ τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων ἢ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν ἀναγινώσκεται, μέχρις ἐγχωρεῖ.*

nes Herkommen der Vorzeit vorausgeſetzt, daß ſie inmitten der Chriſtenheit dieſelbe allgemeine Anerkennung und Geltung genöſſen, als die heiligen Urkunden des A. Ts. Zum andern. Wie überhaupt in den Apologieen, ſo ſpricht Juſtin in jener Mittheilung nicht als Privatmann, nicht als einfacher Schriftſteller, ſondern als Organ der allgemeinen Kirche, gleichſam unter den Augen der römiſchen Staatsbehörde, die er über die wahre Beſchaffenheit der chriſtlichen Gottesdienſte unterrichten will. Er hat, wie er dies ſelbſt ankündigt, die Abſicht, einen vollſtändigen, klaren Ueberblick über den Beſtand und die Ordnung des chriſtlichen Kultus zu geben, damit nicht aus ſeinem Stillſchweigen der Anſchein einer abſichtlich unredlichen Verhüllung hervorgehe[1]). Er konnte daher in ſolchem Zuſammenhang nicht füglich, wie ſchon Schütz erinnert hat[2]), ſolcher Gebräuche Erwähnung thun, die er höchſtens in der einen oder andern Gemeinde, vielleicht gar bloß im Umkreis des längſt mit mißtrauiſchem Auge von der Geſammtkirche betrachteten Judenchriſtenthums angetroffen hatte. Er konnte insbeſondere nur diejenigen Religionsſchriften als öffentliche Vorleſebücher neben den Propheten namhaft machen, welche er mindeſtens in allen Hauptkirchen damaliger Chriſtenheit hatte vorleſen hören. Und es hat die höchſte Wahrſcheinlichkeit für ſich, daß er vorzüglich die Sitte der römiſchen Gemeinde im Auge gehabt habe. Wäre ſein Verfahren im entgegengeſetzten Fall auch keine Majeſtätsbeleidigung des Römerreichs geweſen, wie Lardner naiv zu bedenken gab[3]); ſo würde er doch in keiner Weiſe von dem Vorwurf apologetiſchen Ungeſchicks oder Leichtſinnes freizuſprechen ſein. Und dieſe den Propheten des A. Ts. zur Seite geſtellten, von allen Hauptkirchen anerkannten, als Erbauungsmittel für die Gläu-

1) Apol. I, 61. p. 256. [p. 93. D.]

2) De evangeliis etc. II. p. 17.

3) Glaubwürdigkeit der evangeliſchen Geſchichte, deutſch von Bruhn und Heilmann. Berl. u. Leipz. 1750. II, 1. S. 227.

bigen ſorgſam ausgelegten Apoſtelſchriften — welche andere Schriftwerke konnten es ſein, als die Evangelien des Kanon, welche die Treue der Väter auf unſere Tage vererbt hat und welche offenkundig in dem Zeitalter des Irenäus, alſo kaum ein Menſchenalter nach jenem Referat, ausſchließlich für jenen heiligen Zweck benutzt wurden?

Dagegen hat man nun freilich die Einſprache erhoben, daß, ſo lange der Begriff der Kanonicität noch ein ſo flüſſiger oder unbekannter geweſen ſei, wie durch das ganze zweite Jahrhundert, ſo lange neben den Büchern des ſpätern neuteſtamentlichen Kanon noch ſo viele andere, unapoſtoliſche, aber durch ihre Erbaulichkeit oder ſonſtige Vorzüge empfohlenen Schriftwerke im öffentlichen Gemeindegottesdienſt als Vorleſebücher gebraucht worden ſeien: — daß ſo lange von einem ausſchließlichen Gebrauch der kanoniſchen Evangelien überhaupt nicht die Rede ſein könne, daß am wenigſten ein Grund abzuſehn ſei, weshalb nicht Evangelienbücher von ſo hohem Alterthum und Anſehn, wie die Evangelien der Hebräer oder des Petrus, den Propheten des A. Ts. zur Seite, als kirchliche Vorleſebücher hätten gebraucht werden können, ſei es vor aller Einführung der ſpäter ſogenannten kanoniſchen Evangelien oder paritätiſch gleichzeitig mit ihnen[1])? Es iſt wahr. So weit die Erinnerungen der ſpätern Kirche zurückreichen, ſeit der Urzeit der Kirche ſind auch Schriften nichtapoſtoliſcher, angeſehener Männer als öffentliche Vorleſebücher im Gebrauch geweſen. Und ein förmlicher Kleinwald ſolch' unapoſtoliſcher Vorleſeſchriften hat ſich allmählich um den heiligen Urſtamm der kanoniſchen Litteratur hergebreitet[2]). In den Kirchen Korinths war bereits um die Mitte des 2. Jahrhunderts alte Sitte, daß das Ermahnungsſchreiben des römiſchen Clemens an die Vorfahren beim Gottes=

1) Schwegler a. O. I. S. 228 f. 231. Ritſchl a. O. S. 137.

2) Vgl. Thierſch Verſuch zur Herſtellung des hiſtoriſchen Standpunkts für die Kritik der neuteſtamentl. Schriften. Erlangen 1845. S. 367 ff.

dienſt vorgeleſen ward. Und vom Biſchof Dionyſius (um 170) wurde noch damals dieſelbe Ehre arglos einem zweiten Schreiben des römiſchen Biſchofs Soter in Ausſicht geſtellt [1]). Bis ins Zeitalter des Euſebius († 340.) war dieſe Sitte in Betreff des Clemensbriefes von ſehr vielen Gemeinden getheilt und fortgeſetzt [2]). Epiphanius († 403.) fand ſie in Kirchen, die er nicht näher bezeichnet [3]), Hieronymus im Umkreis etlicher Gegenden [4]). Durch dieſen wie es ſcheint ſo weitverbreiteten Gebrauch war hie und da ſogar der Gedanke erwacht, den beliebten Brief zwar nicht, wie Credner will [5]), dem geheiligten Kreis der kanoniſchen Religionsurkunden, wohl aber dem Verzeichniß der kirchlichen Vorleſeſchriften einzuverleiben, die freilich faſt ausſchließlich kanoniſche Bücher waren. Daher er noch heute in dem Text der altberühmten alexandriniſchen Handſchrift gefunden wird, ja in der Rechtsſammlung der apoſtoliſchen Kanones (c. 76.) ohne weiteres dem Katalog der kanoniſchen Schriften N. Ts. einverleibt iſt. Vom Hirten das Hermas hat Euſebius als Ohrenzeuge berichtet, daß er in manchen Gegenden öffentlich vorgeleſen werde, weil er von Einigen als Grundlage für den chriſtlichen Elementarunterricht für unentbehrlich geachtet ſei [6]). Hieronymus hat dieſe Ueberlieferung mit der nähern Beſtimmung beſtätigt, daß dieſe Vorleſung in manchen griechiſchen Kirchen Sitte ſei; während die Lateiner von dem Werk ſo gut wie gar keine Kenntniß hätten [7]). Sogar die Apokalypſe des Petrus — ein Werk, welchem Euſebius die Ehre eines katholiſchen durchaus verſagt wiſſen wollte [8]), ohne daß es darum zu den eigentlich häretiſchen zu zählen wäre, — wurde noch im Verlauf des 5. Jahrhunderts in Kirchen Paläſtinas

1) Euseb. h. e. 4, 23. 2) Euseb. h. e. 3, 16.
3) Adv. haeres. 30, 15. T. I. p. 139.
4) De vir. illustr. c. 15. T. I. p. 176.
5) Beiträge zur Einleit. I. S. 53. 6) Euseb. h. e. 3, 3.
7) De vir. illustr. c. 10. p. 174. 8) Euseb. h. e. 3, 3.

vorgeleſen[1]) und Clemens von Alexandrien hatte darüber ſogar Erläuterungen geſchrieben[2]). Endlich von den Werken einiger gefeierter Kirchenlehrer iſt berichtet, daß ſie (wie zuerſt die des ſyriſchen Sängers und Propheten Ephräm[3]) nach der Schriftlektion im öffentlichen Gottesdienſt vorgeleſen worden ſeien. Allein es hieße ein äußerſt geringes Bewußtſein um den Geiſt und Entwickelungsgang des kirchlichen Alterthums an den Tag legen, ſollte aus dieſen an ſich unbeſtreitbaren Thatſachen der Schluß gezogen werden: die Gemeinden hätten ſich durch Aufnahme jener außerkanoniſchen Schriftwerke in den liturgiſchen Gebrauch irgendwie den Begriff oder die Schranken des Kanon verrücken, vielleicht gänzlich zerſtören laſſen. Vielmehr wenn irgend eine Ueberzeugung (wär's auch nur durch den Takt der glücklichſten Divination), hat der Chriſtenheit alter Zeit vom Anfang ab, gleich dem Fels im vielbeweglichen Meer, das Bewußtſein feſtgeſtanden, daß in die Sammlung der für das Chriſtenleben konſtitutiven Religionsurkunden keine andere als apoſtoliſche oder doch von apoſtoliſcher Auktorität gewährleiſtete Schriften aufzunehmen ſeien. Wurden gleichwohl wenigſtens in die Kategorie kirchlicher Vorleſebücher (verſteht ſich mit den in der Sache ſelbſt vorgezeichneten Beſchränkungen) nichtapoſtoliſche Schriftſtücke, wiefern ſie erbaulichen und ſonſt ſittlich fördernden Inhalts waren, aufgenommen: ſo ſpricht dieß nur für die Hochherzigkeit der altkirchlichen Denkart, welche in einer Zeit, wo die Schriftlektionen und Homilieen des öffentlichen Kultus für Tauſende das einzige, geiſtig-religiöſe Bildungsmittel waren, dieſes ſo weit als möglich ausgedehnt wünſchte. Wie unerſchütterlich feſt der alten Kirche vom Anfang an das Bewußtſein um den Unterſchied kanoniſcher und nichtapoſtoliſcher Schriften geſtanden habe, iſt nicht nur ſchon aus dem

1) Sozomen. h. e. 7, 19.

2) Euseb. h. e. 6, 14., nämlich in dem freiſinnigen Buch der Hypotypoſen.

3) Hieronym. de vir. illustr. c. 115. T. I. p. 193.

Einen Umſtand klar, daß niemals ſo viel man weiß eine Schrift unapoſtoliſchen Urſprungs, alſo keine Schrift, die außerhalb des Kanon irrte, in der Geſammtheit der chriſtlichen Kirchen oder auch nur in dem Geſammtgebiet größerer Kirchentheile öffentlich vorgeleſen worden iſt. Sondern es iſt ſogar ſehr ſtark die Frage, ob die Vorleſung nichtkanoniſcher Schriften jemals allſonntäglich, wie die der kanoniſchen Vorleſebücher, und nicht vielmehr in beſtimmten, mehr oder minder großen Zwiſchenräumen, vielleicht alljährlich ſtattgefunden habe. Wenigſtens hinſichtlich der Offenbarung des Petrus iſt ausdrücklich bemerkt, daß ſie nur an dem jedesmaligen Charfreitag, alſo wahrſcheinlich zur Erinnerung an den einſtigen Sturz des jüdiſchen Centralheiligthums, vorgeleſen worden ſei. Und ſelbſt vom Biſchof Dionyſius in Korinth ſcheint angedeutet, daß die (wohl auch mnemoniſche) Vorleſung der beiden römiſchen Schreiben, darunter die des Clemensbriefes, bloß von Zeit zu Zeit geſchehn ſolle (*ἀεί ποτε ἀναγινώσκοντες*). Auf der andern Seite wurde von den Strengergeſinnten bald überhaupt an dem liturgiſchen Gebrauch nichtapoſtoliſcher Schriften Anſtoß genommen. Schon das muratori'ſche Bibelverzeichniß aus dem 2. Jahrhundert hat die kirchliche Anagnoſe des Hirten verpönt, aus dem Grund, weil Hermas ſowenig den Propheten als den Apoſteln beizuzählen ſei[1]). Origenes wollte wenigſtens zwiſchen Apokryphen und den allgemein anerkannten Vorleſeſchriften ſorgſam geſchieden wiſſen[2]). Bald erlangte dieſe ſtrengere Denkart die Oberhand. Nachdem die Vorleſung aller nichtkanoniſcher Schriften beim öffentlichen Gottesdienſt, gleich als wären ſie göttliche, auf den Synoden von Laodicea (360.) und Karthago (397.)[3]) feierlich

1) S. Kirchhofer Quellenſammlung zur Geſchichte des neuteſtamentlichen Kanons S. 2. oder Credner zur Geſchichte des Kanon Halle 1847. S. 77.

2) Comment. in Matth. 10, 18. T. III. p. 49.

3) Bruns canones Apostolorum et conciliorum etc. Berol. 1839 I. p. 79. 133.

unterſagt war; hat ſich die althergebrachte Sitte nur inſo- weit erhalten, daß einzelne Apokryphen des A. Ts., der Hirt des Hermas und die Lehre der Apoſtel (als ἀναγινωσκόμενα, nicht als κανονιζόμενα), und zwar mit der ausdrücklichen Verwahrung, daß ſie nicht als Auktoritäten des Glaubens zu gebrauchen ſeien, den Katechumenen vor- geleſen werden durften[1]). Eigentlich häretiſche Schriften waren durch den glücklichen Takt der Kirchen vom Anfang her dem kirchlichen Gebrauch entzogen geblieben. Und was die Vorleſung der Homilieen eines Ephräm, eines Baſilius, eines Chryſoſtomus u. A. betrifft, ſo iſt, wie ſich von ſelbſt verſteht, niemals und nirgends die Meinung geweſen, daß ſie hätten an die Stelle der eigentlichen, prophetiſch-apoſto- liſchen Schriftlektionen treten ſollen; ſondern ſie konnten und wollten nichts als die Surrogate der kirchlichen Predigt an den Orten ſein, wo's an der lebendigen, mündlichen Rede gebrach. Aus dieſer Ueberſicht dürfte wohl über allen Zweifel klar ſein, daß die in allen Hauptttheilen der Chri- ſtenheit neben den Propheten um die Mitte des 2. Jahr- hunderts öffentlich vorgeleſenen evangeliſchen Schriften keine andern als apoſtoliſche oder apoſtoliſch gewährleiſtete ſein konnten.

Aber vielleicht doch die Evangelien der Judenchriſten, wieweit ſie den Ruf apoſtoliſcher Abkunft hatten, bis die- ſelben durch die ſpäter ſogenannten kanoniſchen Evangelien verdrängt wurden? oder zum mindeſten in urſprünglicher Verbindung mit dieſen? Es iſt allerdings ſeit Decennien in gewiſſen Kreiſen zum Axiom der Kritik geworden, daß die judenchriſtlichen Evangelien bis etwa zur Mitte des 2. Jahrhunderts im allgemeinſten und nahezu ausſchließli- chen Gebrauch der Kirchen geweſen ſeien. Man hat ge- radehin die Herrſchaft des Hebräerevangeliums, als des

1) S. Athanas. epist. festal. (Opp. ed. Benedict.) T. I. p. 961. und Rufin expositio symboli Apostol. bei Hieronym. T. IV. p. 76.

älteſten ſchriftlichen, als des Normalevangeliums bis in die graueſte Urzeit der Kirche zurückdatirt. Allein aus welchen Gründen? Mittelſt eines ſeltſam verſchlungenen Geflechts mühſam verhüllter Paralogismen (wie hinſichtlich der Namenloſigkeit des angeblichen Urevangeliums), falſcher Textparallelen und Textauslegungen (wie in Betreff der behaupteten Benutzung deſſelben im Jakobus- und zweiten Petrusbrief, bei Cerinth u. ſ. w.), geſchichtlicher Machtſprüche oder Anachronismen (wie über die urſprüngliche Alleinherrſchaft des Judenchriſtenthums in der Geſammtkirche bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts)[1]). In Wahrheit geſchieht des Hebräerevangeliums zum erſten Mal um den Wendepunkt des 2. und 3. Jahrhunderts, nämlich bei Clemens von Alexandrien, dazu in kälteſter Weiſe Erwähnung; des Petrusevangeliums bei Serapion von Antiochien am Ende des 2. Jahrhunderts als einer ſchon halbketzeriſchen Schrift[2])! Allerdings iſt bekannt, daß Hieronymus ein unkanoniſches Bruchſtück über Chriſti Auferſtehung, das bereits in einem Brief des antiocheniſchen Biſchofs Ignatius angeführt iſt, in dem ſyrochaldäiſchen Evangelium der Nazoräer fand[3]). Allein daſſelbe Bruchſtück hatte noch früher Origenes in einer andern apokryphiſchen Schrift, der ſogenannten Lehre des Petrus geleſen[4]). Und womit wäre zu erweiſen, daß jenes Bruchſtück nicht, wie man doch am natürlichſten erwarten ſollte, in alle drei Schriften ſelbſtändig aus dem

---

1) So Schwegler das nachapoſtoliſche Zeitalter I. S. 201 ff.

2) Clem. strom. 2, 9, 45. T. II. p. 151. — Euseb. h. e. 6, 12.

3) Ignat. epist. ad Smyrn. c. 3. — Hieronym. de vir. illustr. c. 16. T. I. p. 176. prooem. in l. 18. Jesaiae T. V. p. 204. In der Aeußerung des Hieronymus: Ignatius ..... et de evangelio (sc. secundum Hebraeos) super persona Christi ponit testimonium, dicens liegt jene Entlehnung keineswegs mit Beſtimmtheit ausgeſprochen. Und ſelbſt dieß eingeräumt, ſo wäre es immer nichts als eine geſchichtliche Reflexion, die keine Bürgſchaft für den wirklichen Thatbeſtand gibt.

4) Praef. in lib. de princip. c. 8. T. XXI. p. 24.

dermalen noch ſo friſch und reich ſprudelnden Born der mündlichen Ueberlieferung, ſondern aus dem Hebräerevangelium erſt in die Werke des Ignatius übergegangen ſei? und daß ebenſo die Predigt des Petrus das Hebräerevangelium vorausſetze? Ueber den Apoſtelſchüler Papias iſt berichtet, daß er eine Erzählung, betreffend die Anklage einer vieler Sünden bezüchtigten Frau vor dem Herrn, die auch im Evangelium der Hebräer ſtehe, gekannt habe[1]. Allein wo ſtände geſchrieben, daß beide Erzählungen durchaus eine und dieſelbe geweſen ſeien? Hat ja Euſebius das Hebräerevangelium anerkannter Maßen niemals zu Geſicht bekommen oder doch nicht geleſen! Und wer möchte glaublich finden, daß Papias, der ſo begeiſterte Verehrer des mündlichen Worts, dem gegenüber er alle Kirchenlitteratur faſt als nutzlos von der Hand wies, dennoch jene Nachricht erſt dem Evangelium der Hebräer abgeborgt habe? Daß er in ſeiner verlornen Schrift dieſes Evangelium ausdrücklich als ſeine Quelle bezeichnet haben möge: wäre nur dann anzunehmen nothwendig, ſobald Euſebius nirgends andersher als aus jener Schrift, ſobald er nicht auf hundert andern Wegen die Kenntniß gewonnen haben könnte, daß in jenem Evangelium die der Mittheilung des Papias entſprechende Ueberlieferung enthalten geweſen ſei. Endlich theilt Euſebius aus den Schriften des Hegeſippus die Notiz mit, daß derſelbe Einiges vom Evangelium der Hebräer (nicht bloß Einiges aus deſſen hebräiſchem Originaltext, wie man fälſchlich überſetzt hat) beibringe[2]. Allein nicht nur, daß dieſer Kirchenlehrer nach Abſtammung und Neigung der Richtung des Judenchriſtenthums zugehörte; nicht nur, daß ſich aus dem tiefen Stillſchweigen des Euſebius über deſſen Evangeliengebrauch, nach Analogie ſeines Verfahrens bei Juſtin, mit höchſter Wahrſcheinlichkeit ſchließen läßt, Hegeſippus

1) Euseb. h. e. 3, 39.

2) Euseb. h. e. 4, 22: ἔκ τοῦ καθ' Ἑβραίους εὐαγγελίου καὶ τοῦ Συριακοῦ καὶ ἰδίως ἐκ τῆς ἑβραΐδος διαλέκτου τινὰ τίθησι.

habe ſich für gewöhnlich, wie alle übrigen Väter, der vier kanoniſchen Evangelien bedient, (für welchen Fall ſich Euſebius der Aufführung einzelner Schriftcitate überhoben achten durfte): ſo iſt ja durch den Ausdruck: τινὰ τίθησι auf das beſtimmteſte angedeutet, daß Hegeſippus auf das Evangelium ſeiner Stamm= und Glaubensgenoſſen nur gelegentliche Beziehung genommen habe. Das ſind all' die glänzenden Nachrichten, welche wir — ſobald von jenen Tauſendkünſteleien der ſupplirenden Kritik abgeſehn wird — bis gegen den Ausgang des 2. Jahrhunderts über Daſein und Gebrauch des Hebräerevangeliums übrig haben. Der Judenchriſt Hegeſippus iſt der Einzige, der es zu gelegentlichen Anführungen benutzt hat. Wo alſo ſind die Data, welche für ſeine allgemeine Anerkennung, für ſeinen Urſprung aus dem Zeitalter der Apoſtel, für ſeine Alleingeltung als allenthalben hochgefeiertes Urevangelium Zeugniß ſtellen[1])? Und

1) Es iſt ein für die Charakteriſtik der modernſten Kritik nicht unwichtiges Phänomen, wie denſelben Kritikern, welche an die hiſtoriſche Beglaubigung der kirchlichen Evangelien die ungemeſſenſten, auf jedem andern Litteraturgebiet unerhörten Forderungen ſtellen, die zufälligſte Möglichkeit zur unwiderſprechlichen Thatſache wird, ſobald es gilt, den Sturm gegen die Bollwerke der Kirche und des Kanon zu führen. Daß in den apoſtoliſchen Denkwürdigkeiten von Juſtin die vier Evangelien benutzt ſind, das kann — der zwingendſten Ueberzeugungsgründe ungeachtet — nur die Verblendung des Vorurtheils ſein. Die luftigen Zeugniſſe für den weiland allgemeinen Gebrauch des Hebräerevangeliums dagegen, deren ganze Beweiskraft auf den Zufälligkeiten beruht, daß das Evangelium der Judenchriſten mit zwei Vätern aus der apoſtoliſchen Urzeit etliche Bruchſtücke der damals noch aller Welt zugänglichen, mündlichen Ueberlieferung gemein hat, während es thatſächlich nur von dem Judenchriſten Hegeſippus und auch von ihm nur hier und da benutzt iſt — dieſe ſogenannten Zeugniſſe als unwiderſprechliche anzupreiſen, hat ſelbſt noch Schwegler (a. D. I. S. 229.) die Stirn gehabt — ein Kritiker, der freilich in der Kunſt, den erforderlichen Beweisapparat durch Trugſchlüſſe, kritiſche Proſkriptionen, falſche geſchichtliche Unterſtellungen, bodenloſe Kombinationen, exegetiſche Torturen herbeizuſchaffen, vielleicht das Aeußerſte geleiſtet hat, was einem luxurirenden Scharfſinn nach der Seite möglich iſt. Selbſt der ſonſt

wie wäre das tiefe Stillſchweigen der Kirche über eine Schrift zu erklären, die in gleicher Berechtigung mit den übrigen anerkannten Schriften der Apoſtel, mit den kanoniſchen Evangelien als heiliges Vorleſebuch in allen oder doch den Hauptkirchen damaliger Chriſtenheit gebraucht ſein ſoll?

Aber es könnten doch — ſo lautet die andere Verſion — bei dem unermeßlichen Umſchwung der kirchlichen Denkart und Verhältniſſe um Mitte des 2. Jahrhunderts die judenchriſtlichen Evangelien mit dem Judenchriſtenthum im Großen das Schickſal getheilt haben, aus der Einheit der ſich bildenden katholiſchen Kirche hinaus und in die Rolle häretiſcher Exiſtenzen hinübergedrängt zu werden? Ja wenn dieſer Umſchwung, wie weit er als Entſtehungsthat der katholiſchen Kirche gelten will, nur nicht ſelbſt ein Phantaſieſtück wäre! Und wenn nur die Geſchichte des Kanon durch jenen Schriftentauſch nicht zum zwiefach unergründlichen Räthſel würde! Es iſt ſchon oben auf das Undenkbare, weil geographiſch-chroniſch Unmögliche der Vorausſetzung aufmerkſam gemacht, daß Evangelien, deren Daſein noch um die Mitte des 2. Jahrhunderts aller Welt in der katholiſchen Kirche ſo gut wie unbekannt, ja deren Bildung damals im erſten Werden geweſen ſei, innerhalb weniger Jahrzehnte auf einmal in Aller Hände gebracht ſein ſollen. Dieſelbe Unmöglichkeit iſt hier von einer zweiten, der liturgiſchen Seite in Betracht zu nehmen. Es iſt bekannt, was für das kirchliche Gemeinleben der Kultus, für den Kultus wieder die Auswahl heiliger Erbauungs- und Religionsbücher bedeutet; welch' ungeheure Zuckungen und Bewegungen faſt überall in den Volkskreiſen, ſo lange die Kirche

ungleich beſonnenere Zeller (theol. Jahrbücher J. 1847. H. 1. S. 172.) hat hier ſich zu denſelben Willkürlichkeiten fortreißen laſſen. Es wäre daher gewiß hoch an der Zeit, wenn Jemand die Frage nach der wahren Beſchaffenheit und Geſchichte des Hebräerevangeliums wieder einmal einer eindringenden, vorurtheilsfreien Kritik unterwerfen wollte.

ſteht, hervorgebrochen ſind, ſobald eine Abänderung oder Vertauſchung der durch lange Gewohnheit geheiligten liturgiſchen Bücher beliebt wurde. Es iſt nicht minder bekannt, mit welch' ängſtlicher, hier und da bis zum Starrſinn überſpannter Treue die ältere Chriſtenheit über die theuren Vermächtniſſe der Apoſtelzeit gewacht hat; wie in beziehungsweiſe ſo untergeordneten Streitfragen, dergleichen im 2. Jahrhundert die Oſterfeier war, keine der zwieſpältigen Partheien zum Nachgeben zu bewegen war, weil jede ſich auf die Auktorität einer apoſtoliſchen Ueberlieferung ſtützte; wie ſelbſt ein ſo verſöhnlicher Charakter, als der Biſchof Polykarp von Smyrna, ohne die dringendſt erſehnte Verſtändigung mit dem Biſchof Anicetus von Rom, wieder heim ins Vaterland ziehn mußte, darum daß beiden höher als ſelbſt die Einheit in ſo heiligem Gebrauch das Beharren auf der überlieferten Sitte der Väter ſtand; ja wie bald darauf durch die Unduldſamkeit eines fanatiſch rückſichtsloſen Hierarchen (Viktor von Rom) wegen derſelben Streitfrage die äußere Kirchengemeinſchaft vieler ſonſt im Glauben einiger Gemeinden jämmerlich auf's Spiel geſetzt wurde[1]). Im Angeſicht ſolcher Thatſachen, die nichts weniger als vereinzelt daſtehn, wird die Frage eine wohlbegründete ſein. Iſt's vorſtellbar, iſt's möglich, daß Kirchenhäupter, daß ganze Kirchentheile von ſolchem Geiſt ſich in der zarteſten, das innerſte Lebensmark der Kirche berührenden Angelegenheit ohne allen Widerſpruch, faſt wie träumend, konnten die folgenreichſten Veränderungen bieten laſſen, daß Alle ihre heiligen Religionsurkunden, Werke der Apoſtel oder doch apoliſchen Schriften gleichgeachtete Memoiren, gleich als wären's Seifenblaſen, ſich, man weiß nicht durch welche Macht oder Kunſt, gutwilligſt aus den Händen ſpielen ließen: — Schriften, aus denen ſeit unvordenklicher Zeit ihre Väter Erbauung und Bekanntſchaft mit der Gründungsgeſchichte der Kirche geſchöpft hatten, ja Schriften, welche, nach den

1) Vgl. Thierſch Verſuch zur Herſtellung u. ſ. w. S. 317 ff.

Bruchſtücken in Juſtin's Denkwürdigkeiten zu urtheilen, ſo durchaus rechtgläubig im Sinn der ſich begründenden Univerſalkirche oder, nach entgegengeſetzter Wendung, ſogar die einzig authentiſchen, einſt ausſchließlichen Denkmale des urſprünglichen Judenchriſtenthums waren? Wenn, wie aus Juſtin zu ſchließen wäre, bereits die Evangelien der Judenchriſten die volle Geiſtigkeit und Univerſalität des Chriſtenthums, die ideale Anſchauung von Chriſto als dem fleiſchgewordenen Logos, als dem allbedingenden Offenbarer der verborgenen Gottheit in der Menſchenwelt ſo klar und entwickelt vortrugen: was in aller Welt wäre für ein Grund zu jener liturgiſchen Revolution geweſen? Oder angenommen, dieſe Beſtimmtheit der univerſalen Zukunft des Chriſtenthums und der idealen Chriſtologie wäre vielmehr auf Rechnung des theologiſirenden Griechen Juſtinus als ſeiner Evangelienbücher zu ſtellen; angenommen, mit dieſen freiern, dogmatiſch gereiftern Grundſätzen, wie ſie am früheſten durch die Apologetik des 2. Jahrhunderts ausgebildet wurden, ſeien in andern, von Juſtin zufällig nicht angeführten Stücken der judenchriſtlichen Evangelienlitteratur noch ohne alle Milderung und Ausgleichung die rohen Vorſtellungen des partikulariſtiſchen, geſetzlichen, monarchianiſchen Judenchriſtenthums verſetzt geweſen; angenommen ſogar, in ſonſtigen, von Juſtin überhaupt nicht gekannten Recenſionen des Hebräerevangeliums wäre noch in voller Ausſchließlichkeit der von der chriſtlichen Wiſſenſchaft längſt überwundene, engherzige Standpunkt des eingefleiſchten Ebionitismus vorgetragen geweſen: durch welche Künſte (dieſe Frage iſt hier in keiner Weiſe zu umgehn) wäre in dieſem Fall denn wohl möglich geworden, die chriſtliche Volksmaſſe ſofort von der Unhaltbarkeit ihres ſeitherigen, altväterlichen Glaubens, von der Nothwendigkeit einer Purifikation oder Umtauſchung ihrer Religionsbücher zu überzeugen? Da jener Umſchwung der religiöſen Denkart, durch welchen das archaiſtiſche Bewußtſein des Ebionitismus in die lichtere Sphäre des Katholicismus erhoben ſein ſoll, da das

ganze, phantaſtiſch verſchlungene Syſtem der Vermittlungen, Konceſſionen, Transaktionen, durch welches nach Mitte des 2. Jahrhunderts der ſtolze Bau der katholiſch-biſchöflichen Kirche ſeine Arme über die Welt auszuſtrecken begann, doch offenbar zunächſt nur in den Kreiſen der Wiſſenſchaftsmänner, der Kirchenobern vorbereitet und vollbracht ſein konnte; da als tauſendfältig beurkundete Thatſache feſtſteht, daß die Errungenſchaften der Wiſſenſchaft ſtets nur auf das langſamſte dem Volksverſtand aſſimilirt und als Mächte für's Leben in die unterſten Schichten der Geſellſchaft verpflanzt werden: — wie konnte denn hier das dieſem Erfahrungsſatz ſo ſchnurſtracks Entgegengeſetzte geſchehn? Wie konnte die totale Umſtimmung des Volksgeiſtes in ſo fabelhaft kurzer Friſt und, wieweit es Chriſtengemeinden gab, mit völliger Allgemeinheit bewirkt werden? Nicht zu gedenken, daß doch von den unpartheiiſchſten und vollkommen geſicherten Dokumenten des Alterthums (wie dem berühmten Brief des Prokonſuls Plinius an den Kaiſer Trajanus) ein ſo weſentlich entgegengeſetztes Bild über das uranfängliche Glaubensbewußtſein der Kirche angedeutet wird! Iſt ferner von den neu eingeführten, katholiſchen Evangelienbüchern gerühmt worden, daß ſie mit ihrem geſchickten Vermittlungsſtreben zwiſchen den die damalige chriſtliche Welt bewegenden Gegenſätzen in der Hauptſache allen dogmatiſchen Bedürfniſſen und Intereſſen der Zeit Genüge gethan und eben durch dieſen Allerweltsgeiſt den reißenden Eingang in Aller Herzen und Hände ſich erobert hätten[1]): woher dieſe in der ganzen Welt- und Kirchengeſchichte ſonſt unerhörte Bereitwilligkeit der eben noch feindſelig ſich entgegenſtehenden Partheien, über einigen mit kluger Abſichtlichkeit höchſt unbeſtimmt und ſchwebend gehaltenen Formeln, durch welche, offen betrachtet, keiner Parthei ein irgend nennenswerther Vorſchub geſchah, ſich die Hände zum ewigen

---

1) S. Zeller theologiſche Jahrbücher J. 1845. H. 4. S. 647 f. — J. 1847. H. 1. S. 169 ff.

Bruderbund zu reichen und, als vermöchten ſie von dem Triumph des Gegners hinfort nichts mehr zu hören, zu ſehen, gänzlich all' der ſchneidenden Spitzen zu vergeſſen, welche ihnen aus den neuen Eintrachtsbüchern nach wie vor entgegenſtießen? Woher die beinahe bis zur Geiſtesſtumpfheit überſpannte Gutmüthigkeit, mit welcher Kirchenvorſteher und Gemeinden ſich gleichmäßig über die ſtärkſten Bedenken hinwegſetzten, welche ihnen doch nothwendig z. B. aus den Differenzen des Chriſtusbildes und der geſammten evangeliſchen Geſchichtsbetrachtung in den neuen Apoſtelbüchern, die ihnen insbeſondere aus dem Gegenſatz des vierten Evangeliums zu der ſynoptiſchen Evangelientradition, entſtehn mußten? Vorausgeſetzt auch, daß ihnen das tiefere Verſtändniß derſelben, überhaupt die feinere Apperception ſchriftſtelleriſcher Eigenthümlichkeiten vollſtändig abgegangen wäre! Woher endlich die frappante Erſcheinung, daß namenloſe, untergeſchobene Evangelienbücher, nachdem ſie kaum ſeit etlichen Jahrzehnten in den Gemeinden eingeführt ſind, ſofort von der nächſten Generation mit gedankenloſeſter Naivität für unzweifelhafte Ueberlieferungen der Apoſtelzeit, für Schöpfungen der Apoſtel ſelbſt geachtet werden, — geachtet ſelbſt von denjenigen Kirchenlehrern, welche ſonſt doch, als die ſtrengſten Wächter über Apoſtolicität der Kirchenlehre und Kultuseinrichtungen bekannt, auf Kontinuität und Alterthum der Ueberlieferungen das übertriebenſte Gewicht legten, ja welche, wie Tertullianus, die Falſchheit religiöſer Meinungen geradezu aus dem juridiſchen Begriff der Verjährung deducirten? Man hat hier nun freilich auf die unglaubliche Leichtgläubigkeit und Unkritik der ältern Kirchenlehrer, auf den totalen Mangel an einem ausgebildeten hiſtoriſch-kritiſchen Bewußtſein in der Kirche des 2. Jahrhunderts, auf die Maſſe hiſtoriſcher Fälſchungen oder litterariſcher Unterſchiebungen während deſſelben Zeitraums, auf das Unvermeidliche optiſcher Täuſchungen von dem Standpunkt der Tradition als dem Standpunkt der abſoluten dogmatiſchen Stabilität Berufung ein-

gelegt[1]). Es iſt wahr, bei ihrer außerordentlichen Sorgloſigkeit um Kritik und Hiſtorie ſind den Vätern oft die ſtärkſten Täuſchungen begegnet. Es iſt wahr, einige unter den Kirchengliedern haben ſich zur Stütze und Verherrlichung des Chriſtenthums, wie ſie vermeinten, die Erdichtung oder Verbreitung von falſchen Urkunden, Traditionen und dergleichen erlaubt. Selbſt die angeſehenſten und erleuchtetſten Kirchenlehrer haben die untergeſchobenen Schriftſtücke einer alterthümlichen jüdiſch-alexandriniſchen Apologetik gegen die Volksreligion oder Philoſophie des Hellenismus allzu arglos aufgenommen und als ächte Münze zur Empfehlung des Chriſtenthums weiter in Cours geſetzt. Es iſt endlich wahr, ſogar einzelnen Kirchenhäuptern iſt der Irrthum zugeſtoßen, daß ſie, was als Glaube und Sitte ihres Zeitalters durch langes Herkommen geheiligt war, ſofort als unmittelbare Inſtitution der Apoſtel in die Urzeit der Kirche zurückdatirten. Allein der Beweis wäre doch erſt zu führen, daß an Fälſchungen irgendwelcher Art auch Kirchenvorſtände Theil genommen hätten (gleichviel, ob durch bloße Konnivenz oder aktive Mitwirkung); daß die Kirchenvorſtände insgeſammt oder in ihren einzelnen Mitgliedern nicht ſo viel Unterſcheidungsgabe beſeſſen, um über den Anſpruch einer als apoſtoliſch dargebotenen, neuen Schrift ins Klare zu kommen; daß irgend eins der untergeſchobenen Machwerke jemals zu derſelben allgemeinen Anerkennung und Geltung in der Kirche, als die kanoniſchen Evangelien, gelangt ſei. Und iſt denn nicht ein ungeheurer Unterſchied zwiſchen dem Mißgriff jener wiſſenſchaftlichen Stimmführer der Kirche, welche einige unächte, unter täuſchendem Schein eingeführte Schriftwerke des Alterthums aufnahmen, um mittelſt derſelben die Wahrheit eines ſchon in ſich ſelbſt gewiſſen, durch apoſtoliſche Auktorität verbürgten Glaubens zu verſtärken, zu beweiſen, und zwiſchen der Annahme, daß

---

1) S. Zeller a. O. J. 1845. H. 4. S. 640 ff. — Schwegler das nachapoſtoliſche Zeitalter I. S. 46 ff. 74 ff.

die heiligen Grundlagen dieſes Glaubens ſelbſt, die chriſtlichen Religionsurkunden umgetauſcht, daß an der Stelle der von den Vätern ohne Skrupel und allgemein gebrauchten, von den Apoſteln unmittelbar abgeleiteten, durch apoſtoliſche Kirchen überlieferten Evangelienbücher auf einmal nagelneue, dem Inhalt nach von jenen weſentlich verſchiedene, durch keine weitere Bürgſchaft als den erlogenen Apoſtelnamen oder höchſtens den rechtgläubigen Inhalt empfohlene Schriftſtücke eingeführt worden ſein ſollen? — ein Unterſchied, durch den die Frage ſchon für ſich allein vollſtändigſt entſchieden iſt. Denn wenn jenes eine Operation der Wiſſenſchaft war, ſo handelte hier ſich's um eine Lebensfrage der Kirche. Und wenn dort die Entſcheidung lediglich an das individuelle Gutdünken des Kirchenſchriftſtellers geknüpft blieb, ſo war ſie hier durch ganz andere Faktoren bedingt. Ohne Mitwiſſen und Zuſtimmen der Gemeindevorſtände iſt jedenfalls unmöglich, daß neue Vorleſebücher in den Kultus eingeführt werden konnten. Und wie dieſe — nicht gerechnet den Widerſpruch des allgemeinen Wahrheitsſinnes der Kirche — jenes Unterfangen der Verfälſchung oder Fabrikation apoſtoliſcher Schriften zu beurtheilen pflegten; iſt unwiderſprechlich durch das Geſchick jenes aſiatiſchen Presbyters konſtatirt, der — wie Tertullianus überliefert hat[1]) — ſofort ſeines Amtes entſetzt ward, nachdem er der Abfaſſung eines Apokryphums unter des Paulus Namen überführt war.

Endlich, nicht nur daß die ſonſt ſo glaubensſtarren, kleinlich eifernden Gemeinden gerade in der Frage, bei der

1) De baptism. c. 17: sciant, in Asia presbyterum, qui eam scripturam construxit (eben die falſchen acta Pauli et Theclae), quasi titulo Pauli de suo cumulans, convictum atque confessum, id se amore Pauli fecisse, loco decessisse. Vgl. Thierſch Verſuch zur Herſtellung u. ſ. w. S. 338. und: Einige Worte über die Aechtheit der neuteſtamentl. Schriften. Erlang. 1846. S. 112 ff.

ſich's ſo recht um das Allerheiligſte der Kirche handelte, ſo außerordentlich viel Freiſinn oder Stumpfſinn bethätigt haben ſollen, daß ſie ſich widerſpruchslos ihre altväterlichen Glaubensurkunden aus den Händen ſpielen ließen. Sogar das fernere Mirakel müßte eingetreten ſein, daß nach kaum einem Menſchenalter ſelbſt die leiſeſte Erinnerung an jenen Schriftentauſch erloſchen war; daß Kirchenlehrer, wie ein Irenäus, Tertullianus, Clemens von Alexandrien, obwohl mit dem kirchlichen Alterthum auf das innigſte vertraut, mit allen Hauptgemeinden damaliger Zeit aus eigener Anſchauung bekannt, doch kein Sterbenswörtchen von jener Revolution in Erfahrung zu bringen vermochten; daß ſie ohne die entfernteſte Ahnung des Gegentheils den Evangeliengebrauch ihres Zeitalters als heilige Ueberlieferung der Väter bis ins Dunkel der apoſtoliſchen Urzeit zurückführten; ja daß in dem Kirchenſprengel von Antiochien bereits um das J. 190. das Evangelium des Petrus als halbhäretiſche Schrift galt! Woher dieſes tiefe, allgemeine, in ſeiner Art beiſpielloſe Schweigen über eine der bedeutungsvollſten Umwälzungen der kirchlichen Sitte? Vielleicht, weil keine der Schriften, in denen von dieſem Umſchwung Kunde gegeben war, die Stürme der Zeit überdauert hat? Aber wenigſtens Euſebius hatte noch die Mehrheit der Schriften aus jener Zeit in Händen, und auch bei ihm iſt keine Spur des Bewußtſeins um jene Veränderung zu ſpüren. Des Irenäus Jugend war unmittelbar in die Entſcheidungsepoche gefallen. Ueberdies hatte er, ſo wie Clemens von Alexandrien, mit alten Presbytern Umgang gehabt, deren Blüthe weit über die Mitte des 2. Jahrhunderts zurückreicht. Vielleicht durch eine eigenſinnige Marotte des Zufalls? Aber dann wäre mindeſtens zuzugeſtehn, daß der Zufall mitunter auch Vorſehung zu ſpielen wiſſe. Vielleicht durch ſchlaue Machination der tonangebenden Hierarchen? Ich glaube nicht, daß die Kirche des 2. Jahrhunderts auch nur Einen Schwachkopf oder Schwärmer in ſich gehabt habe, der Beſchränktheit genug beſeſſen, um der Geſchichte (d. h. tauſend Zeugen

auf allen Punkten der damals chriſtlichen Welt) den Mund ſchließen zu wollen[1]).

Aber in dem Schickſal der Apokalypſe ſoll zu jenem Wechſel der kirchlichen Anagnoſe die ſchlagendſte Parallele dargeſtellt ſein! Daß ein Umſchwung in der kirchlichen Denkart des 2. Jahrhunderts ſtattgefunden, daß die bis auf Origenes mit faſt allgemeiner Uebereinſtimmung als Hinterlaſſenſchaft des Apoſtels Johannes hochgeſchätzte Offenbarung ſeit Mitte des 3. Jahrhunderts die Stimmung der griechiſchen Kirche wider ſich gehabt habe, daß ein Wechſel in den kirchlichen Vorleſeſchriften an ſich nicht abſolut unmöglich geweſen ſei: — wer wollte das läugnen? Aber der Fall mit der Apokalypſe iſt von dem des Hebräerevangeliums im übrigen ein himmelweit verſchiedener. Als Buch der Zukunft und einer geheimnißvollen Symbolik war die Offenbarung vom Anfang an für den Zweck der kirchlichen Anagnoſe das wenigſt geeignete geweſen. Ueber die Urſachen der Verſtimmung der Griechen gegen ſie beſteht keine Ungewißheit. Es war die Vorſtellung vom tauſendjährigen Reich Chriſti, ſeit der wild ſchwärmende Enthuſiasmus der Montaniſten dieſelbe gegen die herrſchende Kirche gewendet, ſeit der Geiſt einer andersgewordenen Zeit, im beſondern der gnoſtiſirende Idealismus der Alexandriner und der zur Antheilnahme an der Weltherrſchaft im Römerreich berufene Katholicismus, ſich ihr vollſtändigſt entfremdet hatte. Endlich über den Stufengang dieſer Umſtimmung iſt durch die Schriftdenkmale jener Zeiten die ausreichendſte Aufklärung gegeben. Nichts von alle dem leidet auf die judenchriſtlichen Evangelien Anwendung, nenne man ſie Hebräer- oder Petrusevangelium oder wie ſonſt. Denn nach dem Inhalt der Denkwürdigkeiten zu ſchließen, waren ſie dem Zweck der kirchlichen Anagnoſe durchweg die entſprechendſten. Ein Grund für ihre Abſchaffung läßt ſich, da ſie von allem Häretiſchen vollſtändig frei waren, in keiner Art entdecken.

1) Vgl. Thierſch Verſuch zur Herſtellung u. ſ. w. S. 354.

Und eben über ſie beſteht jenes myſteriöſe Schweigen, dem zufolge ihr einſtmaliger Gebrauch als allgemein kirchliche Vorleſeſchriften (ſei's vor, ſei's neben den ſpäter ſogenannten kanoniſchen Evangelien) als eine unbedingte Unmöglichkeit erſcheint. Somit ſteht von allen Seiten unbeſtreitbar feſt, daß die Evangelienſchriften, welche Juſtin im öffentlichen Gebrauch der allgemeinen Kirche vorgefunden hatte, die er behufs authentiſcher Darſtellung des Chriſtenglaubens und der Chriſtenmoral anführt, keine andern ſein konnten, als unſere kanoniſchen Evangelien.

---

§. 11.

Die Denkwürdigkeiten Werke der Apoſtel und Apoſtelſchüler.

Daſſelbe Reſultat wird begründet durch die Andeutungen, welche Juſtin über Urſprung und Namen ſeiner Denkwürdigkeiten gegeben hat. Indem er nämlich bei Gelegenheit auf den Angſtkampf Chriſti am Oelberg zu reden kommt, hat er das betreffende Citat mit der Umſchreibung eingeleitet: c. Tr. c. 103. p. 348. [p. 331. D.]: *ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασι, ἅ φημι ὑπὸ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων συντετάχθαι, γέγραπται, ὅτι ἱδρὼς ὡσεὶ θρόμβοι κατεχεῖτο.* Von keinem der ältern evangeliſchen Apokryphen, wie viele ihrer neben den heiligen Urſtämmen der kanoniſchen Litteratur aufſchoſſen und Geltung als Setzlinge der Apoſtelzeit beanſpruchten, iſt nachweisbar, daß ſie den Namen eines Apoſtelſchülers getragen; und noch weniger, daß apokryphiſche Evangelien oder Evangelienſtämme jemals auf die gemeinſame Abfaſſung durch Apoſtel und Apoſtelſchüler zurückgeführt worden ſeien. Von keinem der apokryphiſchen Evangelien alſo könnten jene Worte gebraucht ſein; am wenigſten von dem beſtimmt benannten Petrus- oder namenloſen Hebräerevangelium, das von Niemandem ſo viel bekannt als ein unmittelbares Werk der Apoſtel je-

mals angeſehn oder ausgegeben worden iſt. Wohl aber iſt mit jener Umſchreibung die Vierheit der kanoniſchen Evangelien auf das treffendſte charakteriſirt[1]). Denn wohl zu merken: die Denkwürdigkeiten ſind Schriften von Apoſteln und Apoſtelſchülern, nicht Schriften eines Apoſtels und eines Apoſtelſchülers. Und eine ſchon oft benutzte Parallele iſt's, daß Tertullianus höchſt entſprechend der Klaſſifikation Juſtin's die Vierzahl der kanoniſchen Evangeliſten ſo abgetheilt hat: **adv. Marc. 4, 2.: constituimus, evangelicum instrumentum Apostolos autores habere ....., si et Apostolicos, non tamen solos, sed cum Apostolis et post Apostolos ...... fidem nobis ex Apostolis Joannes et Matthaeus insinuant, ex Apostolicis Lucas et Marcus instaurant.**

Nun iſt freilich bei Juſtin einige Male bloß von Einem Evangelium die Rede[2]), und man hat darauf die Einſprache gebaut, daß unter den Denkwürdigkeiten eben keine Mehrheit von Evangelienbüchern, alſo nicht der Komplex unſerer kanoniſchen Evangelien zu verſtehn ſei. Allein nicht zu gedenken, daß doch anderwärts wieder die Denkwürdigkeiten als *εὐαγγέλια*[3]) und ihre Verfaſſer als *οἱ ἀπομνημονεύσαντες* eingeführt, ſomit die Bedenklichkeiten wegen des Singulars durch dieſen Wechſel unmittelbar ausgegli-

1) Ob wohl Viele geneigt ſein möchten, mit Gieſeler (Verſuch über die Entſtehung u. früheſten Schickſale der ſchriftl. Evangelien S. 16.) in jenem Titel das bloße Spiel eines Mißverſtändniſſes anzunehmen, ähnlich demjenigen, durch welches die Marcioniten zu der Behauptung bewogen wurden, ihr Evangelium ſei von Chriſtus ſelbſt verfaßt und ſpäter von Paulus vollendet?

2) Dial. c. Tr. c. 10. p. 38. [p. 227. B.]: *τὰ ἐν τῷ λεγομένῳ εὐαγγελίῳ* (Worte Tryphon's). — c. 100. p. 334. [p. 326. D.]: *ἐν τῷ εὐαγγελίῳ γέγραπται.* — de resurrect. c. 10. p. 540.: *σωτῆρα διὰ παντὸς τοῦ εὐαγγελίου δεικνύντα τὴν τῆς σαρκὸς ἡμῶν ἀνάστασιν.*

3) Apol. 1, 66. p. 268. [p. 98. B.]: *ἀπομνημονεύμασιν, ἃ καλεῖται εὐαγγέλια.*

chen ſind: ſo beweiſt ja jener Gebrauch des Singulars nach dem bekannten patriſtiſchen Sprachgebrauch nur dieß, daß bereits Juſtin, wie die ſpätern Väter, die vier Evangelien, wenn nicht als Eine für ſich abgeſchloſſene Sammlung, ſo doch als eine höhere geiſtige Einheit anzuſehn gewohnt war. Weil die Evangelien bei aller Mannigfaltigkeit der ſchriftſtelleriſchen Kompoſition und der individuellen Anſchauung von Chriſto weſentlich daſſelbe Bild eines über die Sphäre des allgemein und gemein Menſchlichen hocherhabenen, gottmenſchlichen Daſeins gezeichnet haben; weil ſie troß mancherlei Strahlenbrechungen der Aushauch eines und deſſelben Gottesgeiſtes ſind: ſo lag nahe, die Geſammtheit der vier Darſtellungen als Ein Ganzes, als Ein Evangelium zu betrachten. Beſonders nachdem die vereinzelt umlaufenden Schriften bleibend in Eine Sammlung zuſammengefäßt, als ſolche den übrigen Beſtandtheilen des Kanon, den didaktiſchen und prophetiſchen gegenübergeſtellt waren, wurde herrſchende Sitte, die Evangelienſammlung kurzweg als Evangelium zu bezeichnen. So redet Irenäus von Einem viergeſtalteten Evangelium, welches durch Einen Geiſt zuſammengehalten ſei[1]). Clemens von Alexandrien unterſcheidet das Evangelium von dem Apoſtolos[2]). Origenes und der Dialog gegen die Marcioniten betheuern, daß das Evangelium der Vier nur ein einiges ſei[3]). Die apoſtoliſchen Konſtitutionen, nachdem ſie die Leidens- und Auferſtehungsgeſchichte des Herrn mit den Worten der vier Evangeliſten dargeſtellt haben, ſchließen mit der Formel: das ſteht im Evangelium geſchrieben[4])!

---

1) Adv. haeres. 3, 11. p. 190.: τετράμορφον τὸ εὐαγγέλιον, ἑνὶ δὲ πνεύματι συνεχόμενον.

2) Strom. 7, 3, 14. T. III. p. 215.

3) Origen. in Joann. 5, 4. T. I. p. 171. — c. Cels. 2, 13. T. XVIII. p. 158. — dial. c. Marcionit. de recta in deum fide sect. 1. T. XVI. p. 261.

4) Constitutt. Apost. 5, 14. — vgl. 2, 6. Noch andere Belege bei Cyprianus (testim. 2, 27. T. II. p. 52. epistol. 74.

Allein iſt nicht die alte Ueberlieferung, daß Juſtin's Denkwürdigkeiten mit den vier Evangelien der Kirche daſſelbe Werk ſeien, wenigſtens durch den Umſtand vollkommen geſtürzt, daß keiner der Evangeliſten von dem Kirchenvater jemals, nicht einmal zufällig bei Namen genannt iſt; während doch — ſo lauten die Verſicherungen der Gegner — die Anführungen aus dem A. T. äußerſt ſelten[1]) oder — wie etwas wahrheitsgemäßer die Neuern ſich ausdrücken[2]) — wenigſtens nicht regelmäßig ohne die Namen ihrer Verfaſſer, eines Jeſaias, Jeremias, Daniel eingeleitet ſind, ja bei dem einzigen Citat aus der Offenbarung Johannis der Name des Apoſtels vorſorglich beigeſetzt iſt? Angenommen, es wäre kein Grund für dieſes räthſelhafte Schweigen zu entdecken; ſo wäre jedenfalls dem Vertheidiger vergönnt, ſich auf die einfache Macht der Thatſachen zurückzuziehn

---

T. I. p. 223.), bei Ephräm (opera syr. et latin. in Jes. 7, 16. T. II. p. 33. D. hymn. 22. adv. haeres. p. 485. A. Opera graec. et lat. T. I. p. 29. F. 130. D. T. II. p. 276. F.) und A.

1) Für die Ungründlichkeit, mit welcher vielfach beim Verlaß auf fremde Studien die Unterſuchung über Juſtin's Denkwürdigkeiten geführt worden iſt, ſei Eichhorn (Einleitung in das N. T. I. S. 102.) als eklatanteſtes Beiſpiel namhaft gemacht, der wörtlich ſich alſo äußert: „ſo oft Juſtin etwas aus der Apokalypſe borgt, wird immer Johannis Name .... ausdrücklich genannt; und wo ließe er die Namen eines Jeſaias, Jeremias, Daniel und der übrigen Propheten oder Schriftſteller des A. Ts. weg, wenn er von einer Stelle ihrer Schriften Gebrauch macht?“

2) Schwegler (das nachapoſtoliſche Zeitalter I. S. 227.). Unklar, wenn nicht ein Selbſtwiderſpruch iſt die Bemerkung Schleiermacher's (Einleitung ins N. T. S. 213.): „man ſucht den Beweis gegen die Bekanntſchaft Juſtin's mit unſern Evangelien, der daraus genommen iſt, daß er ſie nicht nennt, dadurch zu entkräften, daß er auch die altteſtamentlichen Schriften nicht namentlich citire; aber das erklärt ſich aus einem Gefühl von Schicklichkeit, weil die Apologieen vorzüglich an die römiſchen Behörden gerichtet waren.“ Dabei iſt des Dialogs mit Tryphon noch gänzlich vergeſſen, in welchem die altteſtamentlichen Citate nicht minder oft ohne die Namen ihrer Urheber eingeführt ſind.

und die Ergründung der neckenden mnemoniſchen Laune dem Scharfſinn der Kritiker zu überlaſſen. Denn es iſt eine durch die zahlreichſten Data gewährleiſtete Wahrnehmung, daß im ganzen Alterthum die Kirchenſchriftſteller nicht allein die Bücher des N. Ts. ohne Vergleich öfterer als die des Alten, ſondern im N. T. wieder die Evangelien mit entſchiedenſter Vorliebe ohne die Namen ihrer Verfaſſer angeführt haben. Sind von den apoſtoliſchen Vätern die Stellen des A. Ts. ohne Ausnahme mit den unbeſtimmten Formeln eingeführt: „es ſteht geſchrieben, der Herr ſagt, der heilige Geiſt ſpricht, die Schrift will, an einem andern Ort heißt es, es iſt irgendwo geſagt;" ſo iſt bei Juſtin das Verhältniß nach genauer Rechnung dieß, daß er die Stellen aus dem A. T. 197 Male mit namentlicher Angabe ihrer Verfaſſer oder doch der Büchertitel, 117 Male ohne dieſelben ausgehoben hat. Ueberdieß iſt einmal von ihm auf eine Sentenz Plato's mit dem allgemeinen Ausdruck *ἔφη που καί τις τῶν παλαιῶν*[1]), einmal auf das Bruchſtück eines Verſes aus des Euripides Hippolytus mit der Formel *τὸ λεγόμενον* Bezug genommen[2]). Tatianus hat zwei Ausſprüche des Johannesevangeliums und eine Stelle aus dem A. T. angeführt, keine mit den Namen ihrer Urheber oder Schriften. Ebenſo unbeſtimmt hat ſich Athenagoras bei ſeinen drei Citaten aus Matthäus und dem erſten Korintherbrief gehalten. In den ſpärlichen Evangeliencitaten des Theophilus von Antiochien iſt nur einmal der Name des Johannes genannt. Höchſt mannigfaltig und eigenthümlich ſind die Anführungsformeln des Clemens von Alexandrien. Während derſelbe ſich darin auf das genaueſte an Juſtin's Verfahren angeſchloſſen hat, daß er die Schriften des A. Ts. bei weitem häufiger mit als ohne Namensangabe gebraucht, daß er bei ſeinen ſehr zahlreichen Anführungen aus den Evangelien Matthäus und Lukas vor den übrigen bevorzugt, die Evangeliſten nur ausnahmsweiſe bei

---

1) Apol. 1, 3. p. 142. [p. 54. C.] 2) Apol. 1, 39. p. 216. [p. 78. B.].

Namen nennt (Johannes dreimal, Matthäus und Lukas je zweimal, Markus einmal), daß er am gewöhnlichſten die Formeln: φησὶν ἡ γραφή, φησὶν ὁ κύριος, ἐν τῷ εὐαγγελίῳ φησίν oder einfach φησίν, ſpärlicher die Wendungen: γέγραπται, ἡ θεία φωνὴ oder τὸ εὐαγγέλιον φησί, ἡ εὐαγγέλιος τοῦ κυρίου φωνή, manche darunter bloß etliche Male gebraucht: — ſo beobachtet er (nicht gerechnet die vielen, ohne alle Anführungsformeln unmittelbar in den Text verflochtenen Schriftſtellen) in Anſehung der apoſtoliſchen Briefe das ſeltſam entgegengeſetzte Prinzip, daß er mit Ausnahme des Paulus die Apoſtel faſt durchaus bei Namen nennt, die pauliniſchen Stellen wechſelnd bald mit dem Namen des Heidenapoſtels bald ohne ihn unter dem prägnanten Ausdruck: φησὶν ὁ ἀπόστολος (nur ein einziges Mal unter der ausführlichern Formel: φησὶν ἡ ἀποστολικὴ γραφή) einführt, endlich ihnen nicht ſelten noch den Namen des beſtimmten Briefes beigibt. Schon bei weitem auffallender iſt die Erſcheinung, daß in den zahlloſen Evangeliencitaten der *apoſtoliſchen Konſtitutionen* nicht ein einziges Mal der Name irgend eines Evangeliſten beigeſetzt, daß nur einmal (2, 6) mit der Formel ὥς που λέγει ὁ Λουκᾶς auf die Anfangsworte der Apoſtelgeſchichte hingedeutet iſt. Man kann dieſes Stillſchweigen nicht mit der ſchriftſtelleriſchen Anlage des Buchs rechtfertigen wollen, wonach dem Chor der redend eingeführten Apoſtel der geſammte Inhalt als Gebot oder Erzählung in den Mund gelegt, ſomit alle Feſtſtellungen über Kirchengebräuche, Kirchenverfaſſung und Disciplin auf unmittelbar göttliche Auktorität zurückgeführt ſind. Denn nur zu oft iſt doch eines ſchriftlichen Evangeliums oder der Evangelienſammlung gedacht, ſei's daß der Verfaſſer im Eifer ſeiner Darſtellung aus der Rolle gefallen oder des Dafürhaltens geweſen iſt, jene Anführungsweiſe möchte mit der Fiktion noch wohl verträglich ſein. So wechſeln mit den unbeſtimmtern Anführungsformeln: λέγει ὁ κύριος, αὐτός πού φησιν und ähnlichen, die keiner Mißdeutung unterwor-

fenen: *λέγει* oder *διετάξατο ἐν τῷ εὐαγγελίῳ, ῥῆμα θεοῦ τὸ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ, γέγραπται ἐν τῷ εὐαγγελίῳ, τὸ γεγραμμένον.* Dieſelbe Erſcheinung, daß in den Evangeliencitaten die Namen der Evangeliſten durchweg übergangen ſind, wiederholt ſich bei Euſebius in ſeinem litterar-hiſtoriſchen Werk der evangeliſchen Vorbereitung.

Aber die treffendſte Parallele zu Juſtin's Anführungsmethode iſt in den Schriften des Cyprianus mit alleiniger Ausnahme ſeiner Teſtimonia, einer bibliſchen Spruchſammlung, dargeboten. Wenn nämlich hier nach völlig iſolirtem Verfahren beinahe allen Stellen A. wie N. Ts. entweder die Namen ihrer Bücher oder der Schriftſteller beigefügt ſind [1]); ſo hat dagegen der in Anſehung des Wortlauts bei Anführungen äußerſt diplomatiſche Biſchof in allen ſeinen übrigen Schriften die feſte, nicht ein einziges Mal durchbrochene Regel beobachtet, daß er die zahlreichen Anführungen aus den Evangelien ohne jemalige Nennung ihrer Verfaſſer mit den allgemeinen Einführungsformeln eröffnet: dominus dicit, domini vox est dicentis, monet dominus et dicit, dominus in evangelio inquit, promittit dicens, praenuntiat dicens, scriptum est, scriptum est domino praemonente et dicente, monet ipse in evangelio suo et docet dicens, in evangelio legimus, loquitur ac dicit scriptura divina —: während er den Anführungen aus dem A. T. nicht ſelten den Namen des Propheten oder eine nähere Bezeichnung des Buchs, den Citaten aus den neuteſtamentlichen Briefen am gewöhnlichſten den Namen des Apoſtels, hier und da noch den Titel des Briefs zur Seite ſetzt, endlich in der Abhandlung über das Märtyrerthum ohne Ausnahme den Citaten aus dem A. T., aus den Briefen der Apoſtel und aus der Apokalypſe entweder die Namen der Verfaſſer oder der Schriften beigibt.

---

1) Z. B. in Exodo — apud Esaiam — apud Salomonem in paroemiis — in psalmo secundo — in Basileion secundo — Paulus ad Romanos — in epistola Pauli ad Corinthios secunda — in apocalypsi — in evangelio cata Matthaeum u. ſ. w.

Geſetzt alſo, daß für dieſe Seltſamkeit der Schriftcitationen der löſende Schlüſſel nicht zu entdecken wäre; ſo iſt ſchlimmſten Falls durch die Evidenz dieſer Thatſachen, die leicht noch vermehrt werden könnten, ſo viel außer Zweifel, daß aus dem Stillſchweigen Juſtin's über die Namen der Evangeliſten nicht das Mindeſte wider den kanoniſchen Charakter der Denkwürdigkeiten zu folgern iſt. Oder wären auch Cyprian's und der apoſtoliſchen Konſtitutionen evangeliſche Citate aus einer apokryphiſchen Quelle abzuleiten? Hätten dieſe Schriftſteller des 3. Jahrhunderts vielleicht von den kanoniſchen Evangelien noch keine Kunde gehabt? Dazu liegt der Geheimſchlüſſel zu jenem mnemoniſchen Räthſel gar nicht ſo tief, vorausgeſetzt daß man ihn überhaupt finden will. Von den Schriften Juſtin's ſind wie bekannt lediglich die Apologieen wider Heidenthum und Judenthum erhalten, von den polemiſchen Hauptwerken gegen Marcion und alle Häreſieen nichts als unbedeutende Bruchſtücke oder die leeren Titel. In den im engern Sinn ſogenannten Apologieen war dem Kirchenvater die Aufgabe geſtellt, gegenüber aller außerchriſtlichen Religionsweisheit die unvergleichliche Herrlichkeit des Evangeliums, — in der Ermahnungsrede an die Griechen, die durchgängige intellektuelle wie religiöſe Nichtigkeit des Heidenthums, — in dem Dialog mit Tryphon, die vollſtändige Erfüllung der Prophetie des A. Ts. in der Kirche des N. Ts. zu erweiſen. Wieweit alſo Schriftzeugniſſe in den Dienſt der Apologetik gezogen wurden, hatten im beſondern die Apologieen die Erhabenheit der evangeliſchen Sittenlehre durch eine Auswahl der treffendſten Ausſprüche Chriſti gegen die boshaften Volksgerüchte der Heiden zu vertheidigen (weshalb hier das Evangelium des Johannes ſo auffallend gegen die Synoptiker in den Hintergrund geſtellt erſcheint), der Dialog, das Chriſtenthum als die Vollendung des Judenthums, ſomit das Erfülltſein der altteſtamentlichen Weiſſagungen im Leben Chriſti und der Kirche darzuthun (zu welchem Behuf hier die geſchichtlichen Anführungen die zahlreichſten ſind). Als Beweiſe für

die Wahrheit des Chriſtenthums ſind die Evangeliencitate nirgends benutzt. Die Gewißheit ihres göttlichen Urſprungs ruhte auf der Unfehlbarkeit der Prophetie, wie von Juſtin ſelbſt beſtimmt genug hervorgehoben iſt[1]). In keinem Fall hatten die Namen der Evangelienſchreiber etwas zu bedeuten, die noch dazu Heiden wie Juden völlig unbekannt waren. Vielmehr war des Apologeten ausſchließliche Schriftſtellerpflicht, für eine hinreichend beglaubigte, von den Kirchen anerkannte Darſtellung der Chriſtenthumsgeſchichte Sorge zu tragen. Die mündliche Ueberlieferung war, wenn nicht bereits verſiegt, ſo doch durch Mißbrauch oder Verwilderung um das frühere Anſehn gekommen. Im Gebrauch der Kirchen dagegen fanden ſich weit und breit als heiliges, unbeſtrittenes Erbe der Vorzeit die vier Evangelien, von deren apoſtoliſcher Abfaſſung oder Gewährleiſtung alle Welt ſich überzeugt hielt, Häretiker wie Katholiker, mochten ſie im übrigen bereits in Eine Sammlung zuſammengefaßt ſein oder noch vereinzelt umfliegen. Indem Juſtin daher dieſe für ſeine apologetiſchen Zwecke durchprüfte, entſtand die Frage, wie er ſie am verſtändlichſten und treffendſten für ſeinen außerchriſtlichen Leſerkreis zu bezeichnen hätte. Als Grundforderung war nur die geſetzt, daß er ſie durch Hervorhebung ihres apoſtoliſchen Charakters als authentiſche Darſtellungen der Geſchichte Chriſti, als unverfälſchte Aufzeichnungen der unmittelbaren Nachfolger des Herrn beglaubige. Der Kunſtausdruck *εὐαγγέλια*, welcher bereits ſich durch höchſt glückliche Wahl in der Kirche feſtgeſtellt hatte, war, ohne Erläuterung der ihm zu Grund liegenden abgeleiteten Bedeutung, Heiden wie Juden völlig unverſtändlich. Es kam ſomit darauf an, einen Titel zu wählen, welcher, indem er Weſen und Tendenz der Evangelien möglichſt

---

1) Vgl. apol. 1, 14. p. 166. [p. 61. D.], wo die Anführung der Evangeliencitate durch die Erklärung eingeleitet iſt: *ἵνα μὴ σοφίζεσθαι ὑμᾶς δόξωμεν, ὀλίγων τινῶν τῶν παρ᾽ αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ διδαγμάτων ἐπιμνησθῆναι καλῶς ἔχειν πρὸ τῆς ἀποδείξεως ἡγησάμεθα.*

annähernd erſchöpfte, doch zugleich in ſich klar, ſelbſt dem Ungebildeten verſtändlich wäre. Bereits war durch den Apoſtelſchüler Papias die Auffaſſung der Evangelien als Aufzeichnungen aus der Erinnerung in Umlauf gebracht oder doch angebahnt[1]; wie ſie noch heute ſich als die treffendſte dem unbefangenen Einblick in das Weſen der apoſtoliſchen Mittheilungen aufdrängt. Als Platoniker war Juſtin mit Xenophon's Denkwürdigkeiten über Leben und Lehre des Sokrates wohl vertraut, die er auch da, wo er des Herkules am Scheideweg gedenkt, ausdrücklich angeführt hat[2]. Was war unter dieſen Umſtänden natürlicher, als daß er die Evangelien der Kirche niemals nach den Namen ihrer Verfaſſer, ſondern mit dem ſelbſtgebildeten Titel *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων* (d. h. Erinnerungen der Apoſtel, alſo Mittheilungen der Apoſtel und, wie dieß ſonſt erläuternd bemerkt iſt, der Apoſtelbegleiter über Leben und Lehre Chriſti nach den Erinnerungen des Gedächtniſſes) benannte? Einem Titel, durch welchen ja Inhalt und Umfang der Evangelien ſo unübertrefflich charakteriſirt iſt. Zwar hatte Xenophon ſeine Denkwürdigkeiten *ἀπομνημονεύματα Σωκράτους* benannt. Allein wie Juſtin durch nichts veranlaßt war, den Sprachgebrauch ſeines Vorbildes gerade ſklaviſch nachzuahmen; wie er in der Wahl jenes Ausdrucks vielleicht durch Xenophon unmittelbar gar nicht beſtimmt worden war: ſo hatte er andererſeits zu der Umwandlung des Objektsakkuſativs in den Subjektsakkuſativ den ſehr triftigen Grund, daß er eben ſchon

---

1) Euseb. h. e. 3, 39.: *Μάρκος, ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν ......, οὕτως ἔνια γράψας, ὡς ἀπεμνημόνευσεν.* In ähnlichem Sinn ſagt Euſebius von Irenäus 5, 8.: *καὶ ἀπομνημονευμάτων ἀποστολικοῦ τινος πρεσβυτέρου μνημονεύει* — und Origenes in Betreff des Hebräerbriefes 6, 25.: *τὰ μὲν νοήματα τοῦ ἀποστόλου ἐστίν, ἡ δὲ φράσις καὶ ἡ σύνθεσις ἀπομνημονεύσαντός τινος τὰ ἀποστολικά.*

2) Apol. 2, 11. p. 306. [p. 49. B.]

durch den Titel die vollkommene Glaubwürdigkeit ſeiner Denkwürdigkeiten als Werke der Apoſtel betont ſehn wollte. Möchte eingewendet werden, daß ja durch den Ausdruck *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων* keineswegs mit Nothwendigkeit auf die apoſtoliſche Urheberſchaft hingewieſen ſei, daß ſich darunter mit gleichem Recht bloße Aufzeichnungen aus dem Mund, nach den Lehrvorträgen der Apoſtel verſtehn ließen; ſo ſei dieß unbeſtritten. Allein daß von Juſtin jene Apoſtolicität ſeiner Denkwürdigkeiten in keinem andern Sinn als dem der Urheberſchaft gemeint ſei, iſt aus den ſonſtigen Umſchreibungen klar, mit denen er ihrer noch Erwähnung gethan hat[1]).

Faßt man alſo das bisher Geſagte noch einmal in

---

1) So in der oben erörterten Stelle: c. Tr. c. 103. p. 348. [p. 331. D.]: *ἀπομνημονεύμασι, ἅ φημι ὑπὸ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων συντετάχθαι.* — apol. 1, 66. p. 268. [p. 98. B.]: *οἱ ἀπόστολοι ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ᾽ αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν .... οὕτως παρέδωκαν.* — c. Tr. c. 88. p. 302. [p. 315. E.]: *ἔγραψαν οἱ ἀπόστολοι αὐτοῦ τούτου τοῦ Χριστοῦ ἡμῶν.* Weniger beſtimmte Anführungsformeln ſind: apol. 1, 33. p. 208. [p. 75. B]: *ὡς οἱ ἀπομνημονεύσαντες πάντα τὰ περὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐδίδαξαν.* — c. Tr. c. 100. p. 336. [p. 327. B.]: *γεγραμμένον ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασι τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ ἔχοντες.* — c. 101. p. 340. [p. 328. C]: *ἃ ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασι τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ γέγραπται.* — c. 102. p. 344. [p. 329. C.]: *ὡς ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασι τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ δεδήλωται.* — c. 103. p. 348. [p. 331. C.]: *ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασι τῶν ἀποστόλων γέγραπται.* — c. 104. p. 350. [p. 332. B.]: *ὅπερ ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασι τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ γέγραπται γενόμενον.* — c. 105. p. 352. [p. 332. D.]: *ὡς ἀπὸ τῶν ἀπομνημονευμάτων ἐμάθομεν.* — c. 105. p. 354. [p. 333. B.]: *ὡς καὶ ἐκ τῶν ἀπομνημονευμάτων καὶ τοῦτο ἔμαθον ....., ταῦτα εἰρηκέναι ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασι γέγραπται.* — c. 106. p. 356. [p. 333. D. E.]: *ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασι τῶν ἀποστόλων δηλοῦται γεγενημένον ..... γεγράφθαι ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασι ναὐτοῦ γεγενημένον.* — c. 106. p. 358. [p. 334. B.]: *ὡς γέγραπται ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασι τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ.* — c. 107. p. 358 [p. 334. B.]: *γέγραπται ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασιν.* — c. 111. p. 370. [p. 338. C.]: *γέγραπται.*

bündiger Ueberſicht zuſammen; ſo war der Grund, weshalb die Evangelien der Kirche niemals von Juſtin nach dem Namen ihrer Urheber, ſondern unabänderlich mit dem im ganzen chriſtlichen Alterthum ſonſt unerhörten Titel der apoſtoliſchen Denkwürdigkeiten benannt ſind, keineswegs der, als ob der Kirchenvater jene Evangelien überhaupt noch gar nicht gekannt oder doch nicht gebraucht hätte, ſondern — einmal, weil gegenüber den mit den chriſtlichen Verhältniſſen und heiligen Perſonen ſo durchaus unbekannten Heiden und Juden die Namensangabe der Evangeliſten völlig zwecklos war, — ſodann weil er, gleich den Kirchenlehrern ſeiner und der ſpätern Zeit, die vier Evangelienbücher als Ein Buch apoſtoliſcher Geſchichten von Chriſto anzuſehn gewohnt war, und ihre ſchriftſtelleriſche Beſonderheit für die Zwecke ſeiner apologetiſchen Nutzanwendung unerheblich fand, — endlich, weil der freigewählte Ausdruck eben das auf's befriedigendſte ausſprach, was er bedurfte, daß die apoſtoliſchen Denkwürdigkeiten als Geiſtesſchöpfungen aus dem unmittelbaren Schülerkreis des Heilandes ein durchaus zuverläſſiges, wenn ſchon nur aus dem Gedächtniß entworfenes und relativ unvollſtändiges Geſammtbild von deſſen Leben und Lehren gäben. Eben weil die Evangeliſten, um mit Auguſtinus zu reden, die Hände des heiligen Geiſtes waren, weil der alten Kirche auf ihre ſchriftſtelleriſche Eigenthümlichkeit wenig oder nichts ankam, weil alle Bildung und Bedeutung der evangeliſchen Urgeſchichte unmittelbar an den Namen Chriſti geknüpft blieb, daher für die Kirchenlehrer hauptſächlich nur dasjenige Werth hatte, was Chriſtus gelehrt, gethan, gelitten hatte, am wenigſten, in welcher Form es von den apoſtoliſchen Berichterſtattern dargeſtellt ſei: darum hatten die apoſtoliſchen Konſtitutionen und Cyprianus ihre evangeliſchen Citate ſo ausſchließlich unter des Herrn Namen eingeführt. Hat dagegen Juſtin den altteſtamentlichen Citaten an mehr als der Hälfte Stellen den Namen ihrer Verfaſſer oder der Bücher ſorgfältigſt beigeſetzt: ſo ward er hierzu durch die ganz entgegengeſetzte Sachlage beſtimmt, daß ſich

die Schriften des A. Ts, aus denen er am häufigſten citirt hat, nämlich die geſchichtlichen, prophetiſchen und die Pſalmen, eben in keiner Weiſe wie die Geſchichtsbücher über das Leben Chriſti als ein Ganzes, als Ein Buch der Offenbarungen anſehn ließen; daß er bei den Juden, gegen welche die meiſten und namentlich angeführten Stellen des A. Ts. aufgeboten ſind, die genaueſte Bekanntſchaft mit den Verfaſſern vorausſetzen durfte; und daß, den Heiden gegenüber, gerade das höchſte Intereſſe war, den Stufengang der altteſtamentlichen Offenbarung, das graue Alterthum des Moſaismus und einzelner ſeiner berühmteſten Weiſſagungen mittelſt der Namen ihrer Organe beſtimmt hervorzuheben, weil ſich's wie bekannt in der Apologetik gegen die Griechen vorzüglich um den Nachweis handelte, daß die griechiſche Religionsweisheit als die jüngere aus den Schriften der Juden entlehnt ſei, daß überhaupt das Chriſtenthum mit ſeinen Wurzeln bis in die früheſten, bis in unvordenkliche Zeiten zurückgreife[1]). Hat er ferner an der einzigen Stelle, wo er ſich auf die Offenbarung Johannis bezieht, den Namen des Apoſtels nachdrucksvoll beigeſetzt[2]); ſo war er hierzu durch die Nothwendigkeit gedrungen, das prophetiſche Werk einmal von den übrigen Apokalypſen und Prophetieen, die damals im Umlauf waren, ſodann von der altteſtamentlichen Prophetie, deren unmittelbar

---

1) So hat er z. B. der Anführung der Prophetie (1 Moſ. 49, 10 f.) die allgemeine Erklärung vorausgeſchickt: apol. 1, 31. p. 202. [p. 73. B]: *προεφητεύθη, πρὶν ἢ φανῆναι αὐτὸν (Χριστόν), ἔτεσι ποτὲ μὲν πεντακισχιλίοις, ποτὲ δὲ τρισχιλίοις, ποτὲ δὲ δισχιλίοις καὶ πάλιν χιλίοις καὶ ἄλλοτε ὀκτακοσίοις· κατὰ γὰρ τὰς διαδοχὰς τῶν γενῶν ἕτεροι ἐγένοντο προφῆται. Μωσῆς οὖν, πρῶτος τῶν προφητῶν γενόμενος, εἶπεν αὐτολεξεὶ οὕτως.* Vgl. apol. 1, 54. p. 244. [p. 89. C.] 1, 59. p. 254. [p. 92. C.] — coh. ad Graec. c. 9. sqq. p. 32 sqq. [p. 9. sqq.] u. a. St.

2) Dial. c. Tr. c. 81. p. 278. [p. 308. A.]: *καὶ παρ' ἡμῖν ἀνήρ τις, ᾧ ὄνομα Ἰωάννης, εἷς τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ, ἐ ἀποκαλύψει γενομένῃ αὐτῷ χίλια ἔτη ποιήσειν ἐν Ἱερουσαλὴμ τοὺς τῷ ἡμετέρῳ Χριστῷ πιστεύσαντας προεφήτευσεν.*

vorher Erwähnung geſchehn war, zu unterſcheiden. Zu welchem Behuf er noch überdieß den Verfaſſer als Einen der Apoſtel kenntlich gemacht hat. Und es ſcheint, als hätte durch die umſchreibenden Worte, mit welchen der Name des Johannes eingeführt iſt, ſo recht anſchaulich gemacht ſein ſollen, wie eben das tiefe Stillſchweigen über die Namen der Evangeliſten vornämlich mit in dem Umſtand ſeinen Grund hatte, daß außerhalb der Kirche wenig oder gar keine Bekanntſchaft mit dieſen Namen vorauszuſetzen war. Daß Juſtin übrigens den Namen: „Denkwürdigkeiten der Apoſtel“ nicht ſchon in der Kirche vorgefunden, daß er ihn vielmehr zur Verſtändlichung des den Nichtchriſten unbekannten *εὐαγγέλια* erſt frei gebildet habe; iſt an zwei Stellen von ihm ſelbſt auf das beſtimmteſte angedeutet, da wo er den Evangeliennamen als den öffentlich und allgemein gebrauchten bezeichnet [1]). Wiefern endlich der Ausdruck: „Memoiren

---

1) Apol. 1, 66. p. 268. [p. 98. B.]: *οἱ ἀπόστολοι ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν, ἃ καλεῖται εὐαγγέλια, οὕτως παρέδωκαν.* — dial. c. Tr. c. 10. p. 38. [p. 227. B.]: *τὰ ἐν τῷ λεγομένῳ εὐαγγελίῳ παραγγέλματα* (Worte Tryphon's). Auch ſonſt finden ſich erläuternde Notizen über unbekannte Verhältniſſe für heidniſche Leſer eingeſtreut. So die topographiſche Beſtimmung über Bethlehem apol. 1, 34. p. 208. [p. 75. E.], ſo die Ueberſetzung des *ἀμήν* apol. 1, 65. p. 266. [p. 97. D.] u. ſ. f. Schon dadurch iſt die Vermuthung Schleiermacher's (Einleitung S. 71. 212.) beſeitigt, daß der erklärende Beiſatz *ἃ καλεῖται εὐαγγέλια* eine Gloſſe ſein möchte, indem, hätte Juſtin dieſen kürzern Namen gekannt, er nicht regelmäßig den längern: „Denkwürdigkeiten der Apoſtel“ gebraucht haben würde. Wirklich iſt ja zum Ueberfluß noch zweimal der Name *εὐαγγέλιον* im Dialog auf durchaus unverfängliche Weiſe angezogen. Soll andererſeits nach Gieſeler (Verſuch über die Entſtehung u. ſ. w. S. 15. f.) der Plural *εὐαγγέλια* nicht ſowohl von einer Mehrheit der Evangelienbücher, als von einer Mehrheit der evangeliſchen Erzählungen, alſo der Bericht im Ganzen doch nur von Einem Evangelium verſtanden werden; ſo iſt freilich richtig, daß das Wort evangelium in dieſem Sinn, d. h. von bloß Einer evangeliſchen Erzählung, unbeſtreitbar bei Irenäus gebraucht iſt [3, 15. p. 273.: operatus est deus plurima evangelia ostendi per Lucam]. Auch hätte die Uebertra-

der Apoſtel" im Mund eines Mannes und unter dem Geſichtskreis einer Zeit, welcher die Vorſtellung von der Kanonicität und Inſpiration der Evangelienlitteratur bereits geläufig geweſen, unpaſſend ſein ſoll; iſt um ſo weniger abzuſehn, als der Inſpirationsbegriff ſelbſt bei den Kirchenvätern, die ihn im allerſtrikteſten Sinn gefaßt haben, doch niemals bis zu dem Aeußerſten überſpannt worden iſt, daß die menſchlichen Organe der Offenbarung zu ſchlechthin unſelbſtändigen Maſchinen des heil. Geiſtes, ſogar in hiſtoriſchen Dingen, herabgedrückt worden wären. Am wenigſten war der Inſpirationsbegriff, wie ihn in Anſehung der neuteſtamentlichen Schriften die noch freiere Kirche des 2. Jahrhunderts faßte, darauf angethan, alle Produktivität der apoſtoliſchen Erinnerung ohne weiteres abzuſchneiden. Nur daß er ihr die unverbrüchliche Bürgſchaft bieten ſollte, daß in die Reproduktion kein weſentlicher Irrthum ſich einſchleichen oder in ihr verfeſtigen könne.

---

gung dieſes Sprachgebrauchs auf Juſtin an ſich nicht viel zu ſagen, da die Pluralität ſeiner Evangelienbücher ſonſt hinlänglich konſtatirt iſt. Aber unnatürlich wäre eine Ausdrucksweiſe, wie die: Apomnemoneumata, die man evangeliſche Erzählungen nennt, in jedem Fall; zumal ſchlechterdings kein Grund zu entdecken iſt, weshalb Juſtin den ſo nahe liegenden Gebrauch des Singulars verſchmäht haben ſollte. Ferner dürfte des Irenäus Zeugniß für den ſo abnormen Gebrauch des evangelium leicht das einzige im Geſammtbereich der alten Kirchenlitteratur ſein. Wenigſtens Origenes hat ihn nicht getheilt (wie von folgender Stelle: epist. ad amic. Alexandr. T. XVII. p. 9.: videte quali purgatione disputationem nostram purgavit, tali nempe, quali purgatione Marcion evangelia purgavit vel Apostolum in der A. L. Z. Halle 1823. N. 247. S. 236. behauptet worden iſt), indem nicht allein in ihr ſchon der Gegenſatz des Apoſtolos auf die Bedeutung der Evangelienſammlung führt, ſondern von Origenes bei vielen andern Citaten, deren Text ſich lediglich in Einem Evangelium findet, der Plural in evangeliis gebraucht iſt. So in Psalm. homil. 2, 6. T. XII. p. 176. de princ. 2, 5. T. XXI. p. 177. u. a. St. Vgl. auch Norton the evidences I. p. 234. sq.

Dritter Abſchnitt.

Die kanoniſchen Textbeſtandtheile der apoſtoliſchen Denkwürdigkeiten.

§. 12.

Vorbemerkungen.

Iſt ſchon durch dieſe Beſchreibung der Denkwürdigkeiten als liturgiſche Vorleſeſchriften und als Werke der Apoſtel oder Apoſtelſchüler außer Zweifel geſetzt, daß dieſelben nichts als die kanoniſchen Evangelien geweſen ſein können; ſo entſteht die Hauptfrage, ob ſich dieſe Thatſache auch am Prüfſtein des Evangelientextes bewähre d. h. ob ſich in den Denkwürdigkeiten Anführungen aus allen vier kanoniſchen Evangelien nachweiſen laſſen, die nirgendſonſther als aus dieſer Quelle entlehnt ſein können. Die Sache mag von vorn herein höchſt unwahrſcheinlich däuchten, indem ſonſt — möchte man vermuthen — der ungeheure Zwieſpalt der Meinungen nicht hätte entſtehn können. Und wenn die Anforderungen gar ſo hoch geſpannt ſind, daß in allen Citaten die Eigenthümlichkeit der einzelnen Evangeliſten nach Denkart, Sprache, Darſtellungsweiſe, daß ſogar die Abfolge der Erzählungsſtücke und die zufällige Verknüpfungsart der Gnomen in der Bergpredigt aufgezeigt werden ſolle; ſo möchte man eher des Zirkels Viereck zu finden hoffen, als dieſer ſyſtematiſchen Zweifelſucht Genüge zu thun. Indeſſen iſt darum nicht an der Löſungsfähigkeit der Aufgabe zu verzweifeln. Denn wie dieſe Anforderungen näher betrachtet doch auf einer bloßen, ſtarken Unklarheit über die Sachlage bei Juſtin beruhen, ſo dürften ſie kaum auch auf irgendwelchem andern Gebiet der Kritik und Litteratur ihres Gleichen haben. Bedenkt man ferner, wie Juſtin bei ſei-

nem rein praktiſchen Zweck für den ſtrengen Wortlaut ſeiner Evangeliencitate gar kein Intereſſe haben konnte, wie es ihm bei ſeinen Anführungen nicht ein einziges Mal darum zu thun geweſen iſt, etwa für kritiſche, exegetiſche oder hiſtoriſche Studien Schriftſtellen mit diplomatiſcher Sorgfalt auszuheben, wie ſein alleiniges Augenmerk in den hinterlaſſenen Schriften vielmehr das war, aus der Geſchichte des Herrn Beiſpielſammlungen für die Erfüllung der altteſtamentlichen Prophetie und für die Unbeſcholtenheit der chriſtlichen Sitte zu geben; bedenkt man, wie beim Hindurchgang durch das Prisma der freien Erinnerung die Schriftſtellen nothwendig eine mehr oder minder veränderte Färbung annehmen mußten, wie Juſtin nicht nur keine Bedenken, ſondern die offenbarſte Vorliebe hatte, die Härten oder Uneleganzen des hebraiſirenden Hellenismus in die Glätte des klaſſiſchen Griechiſch umzuſetzen: ſo dürften die vorhandenen Anklänge an Geiſt- und Spracheigenthümlichkeit der einzelnen Evangeliſten, wie gering ſie im Einzelnen betrachtet anzuſchlagen ſein möchten, zumal in Verbindung mit den übrigen Beweismitteln vollſtändigſt ausreichen, um die Ueberzeugung von der Identität der kirchlichen Evangelien mit Juſtin's Denkwürdigkeiten entſcheidend zu begründen.

I. Das Evangelium des Matthäus.

§. 13.

Sachparallelen aus Matthäus.

Daß am fleißigſten unter den kanoniſchen Evangeliſten Matthäus von Juſtin benutzt ſei, iſt ſchon aus dem Umſtand zu vermuthen, daß man die Denkwürdigkeiten vielfach für eine Vorarbeit oder Ueberarbeitung des erſten Evangeliums, für die Urform des Hebräerevangeliums angeſehn hat. Der Grund für jene Bevorzugung dürfte am einfachſten darin zu ſuchen ſein, daß vorzüglich die Bergpredigt

für die Zwecke einer moraliſchen Spruchanthologie die reichſte Ausbeute darbot. Aus faſt allen Kapiteln von der Tabulatur des Geſchlechtsregiſters bis zu der Taufformel finden ſich zum Theil ſehr bedeutende Parallelen, die zahlreichſten aus der Kindheits- und Leidensgeſchichte des Herrn, die Lehrſprüche am reichlichſten aus der Bergpredigt.

Die Genealogie ſelbſt wird zwar nicht ausführlich dargeſtellt. Aber es iſt angeſpielt auf ein Namensverzeichniß derjenigen, von denen Maria ihren Stammbaum ableite, indem die Väter der weiblichen Descendenten zugleich als Väter der Töchterkinder anzuſehn ſeien; es iſt berichtet, daß die Abkommenſchaft der Patriarchen mit Jakob geſpalten, durch Juda, Phares, Iſai, David bis auf Maria fortgeſetzt ſei; es iſt wiederholt der allerſtärkſte Nachdruck auf die Abkunft Jeſu von den Patriarchen und David mittelſt der dieſem Geſchlecht entſproſſenen Jungfrau gelegt[1]). Von früh ab war im Bewußtſein der alten Kirche der Glaube an Chriſti Gottheit und an ſeine vorbildliche Dignität als Religionsſtifter auf ſeine ſündloſe Geburt begründet. Daher hat Juſtin ſich nicht begnügt, die Wahrheit der jungfräulichen Geburt Chriſti auf die Wahrheit der altteſtamentlichen Prophetie (Jeſ. 7, 14.) und auf die Botſchaft des Engels zu ſtützen, daß Maria, ſchwanger vom heiligen Geiſt, ihren Neugebornen Jeſum nennen ſolle, dieweil derſelbe ſein Volk von ihren Sünden erretten werde[2]). Sondern anderwärts iſt die fernere Ueberlieferung aufgenommen, daß Joſeph ſeine Verlobte, die er anfangs als Treubrüchige hatte verſtoßen wollen, voll Scheu bei ſich behalten habe, nachdem ihm durch einen Engel die Offenbarung geworden, die Frucht ihres Mutterſchoßes ſei vom Geiſt Gottes[3]). Mit der Erzählung von der Geburt des Meſſiaskindes in Bethlehem,

1) Dial. c. Tr. c. 43. p. 136. [p. 261. C.] — c. 100. p. 336. [p. 326. E. 327. A.] — c. 120. p. 398. [p. 348. A. B.].

2) Apol. 1, 33. p. 206. 208. [p. 74. E. 75. B.].

3) Dial. c. Tr. c. 78. p. 264. [p. 303. D.].

dem unanſehnlichen Dorf, gemäß der Prophetie des Micha (5, 2.), wird die Geſchichte der Magier in Verbindung geſetzt, in Betreff deren die Hauptzüge hervorgehoben ſind, daß ſie, herbeigezogen durch das bedeutungsvolle Sternzeichen am Himmel und nach Bethlehem durch die Weiſſagung gewieſen, dem neugebornen König ihre Huldigung in den Geſchenken ihres Landes, in Gold, Myrrhen, Weihrauch dargebracht, endlich gewarnt durch die Gottesſtimme eines Traumgeſichts ohne zu Herodes zurückzukehren, auf einem andern Weg ihre Rückreiſe ins Vaterland bewerkſtelligt hätten[1]). Joſeph's Flucht nach Egypten, mitſammt der Maria und dem Kind, zunächſt Folge eines unmittelbaren göttlichen Gebotes, iſt geſchichtlich motivirt durch den Blutbefehl des Herodes, der, in Verlegenheit durch das Ausbleiben der Magier, alle dermaligen Säuglinge Bethlehem's habe umbringen laſſen: — ein Gemetzel, durch welches, dem Mörder unbewußt, eine alte Weiſſagung des Propheten Jeremias (31, 15.) zur Erfüllung gekommen ſei. In Egypten ſeien die Flüchtlinge geblieben bis zum Regierungsantritt des Archelaus[2]). Von der Kindheitsgeſchichte Jeſu wird übergeſprungen auf das öffentliche Auftreten des Täufers Johannes, der, ein Elias im Geiſt nach Chriſti eigenem Anerkenntniß und der letzte unter Judäas Propheten, bekleidet mit dem Gewand von Kameelhaaren und dem ledernen Gürtel, dazu genährt von Heuſchrecken und wildem Honig, allen ſeinem Sitz am Jordan Zuſtrömenden, als ſie ihn für den Meſſias ſelbſt anſahn, ſich als die Stimme des Rufenden bezeugt habe, geſandt zwar, um mit Waſſer zu taufen zur Buße, aber nicht werth, dem Stärkern die Sandalen zu löſen, der mit Feuer und dem heiligen Geiſt taufen, der,

---

1) Apol. 1, 34. p. 208. [p. 75. D. E.] — c. Tr. c. 77. sq. p. 262. 264. [p. 303. A—C.] — c. 88. p. 300. [p. 315. C.] — c. 106. p. 358. [p. 334.].

2) c. Tr. c. 78. p. 264. [p. 303. E.] — c. 78. p. 266. [p. 304. B. C.] — c. 102. p. 340. [p. 328. E.] — c. 103. p. 346. [p. 330. E.].

die Wurfſchaufel in der Hand, ſeine Tenne fegen d. h. das Getraide einſammeln werde in das Vorrathshaus, die Spreu verbrennen mit unauslöſchlichem Feuer[1]). Aus den Tauferegniſſen wird, neben einigen Zuſätzen aus der nicht-kanoniſchen Ueberlieferung, nur des Herabkommens des heiligen Geiſtes in Geſtalt einer Taube und der Himmelsſtimme gedacht[2]). An das Heraufſteigen des Getauften von den Waſſern des Jordan iſt unmittelbar die Verſuchungsgeſchichte angeknüpft, bis daß der Satan, überwunden durch die ſtrafende Antwort aus Gottes Wort, man müſſe Gott allein anbeten und ihm dienen, hoffnungslos von dem Verſuchten gewichen ſei[3]). Ueber alle fernern Ereigniſſe bis zum Beginn der Leidensgeſchichte iſt mit alleiniger Ausnahme der Enthauptung des Täufers Johannes geſchwiegen. Dieſe ſelbſt wird unter mannigfachen Einklängen aus Markus und Lukas berichtet. Es iſt hingewieſen auf die tanzende Bruderstochter bei Gelegenheit der Geburtstagsfeier des Herodes, auf das übereilte Gelübde des von dem Liebreiz der Tänzerin beſtochenen Königs, endlich auf deren Bitte um das Haupt des Johannes, das ihr auf einer Schüſſel herbeigebracht worden ſei[4]). Wie die meiſten Data der Lebensgeſchichte Chriſti, ſo ſind im beſondern die ſpärlichen Momente aus den Ereigniſſen ſeiner letzten Tage als bloße Belege für die Erfüllung der altteſtamentlichen Prophetie hervorgehoben. So der Einzug des Herrn in Jeruſalem auf den beiden Eſelinnen von Bethphage[5]), der Umſturz

1) Dial. c. Tr. c. 49. p. 158. [p. 268. C—E.] — c. 88. p. 304. [p. 316. B. C.].

2) c. Tr. c. 88. p. 302—306. [p. 315. D. E. 316. C. D.].

3) c. Tr. c. 103. p. 348. [p. 331. C.] — c. 125. p. 418. [p. 354. E.]. Schon von Eichhorn (Einleitung I. S. 87.) iſt die richtige Bemerkung gemacht, daß die Denkwürdigkeiten die Verſuchungsakte unſtreitig in derſelben Abfolge enthalten hätten, als Matthäus, indem die Verſuchung mit dem Adorationsgelüſt des Satan beſchloſſen iſt, während Lukas die dritte Verſuchung des Matthäus zur zweiten gemacht habe. 4) c. Tr. c. 49. p. 158. [p. 268. E.].

5) c. Tr. c. 53. p. 170. [p. 272. E.].

der Wechslertiſche im Heiligthum[1]), der Zuſammentritt der Volksoberſten, um über die Hinrichtung Raths zu pflegen[2]), das Gebet des Dulders am Oelberg um Befreiung von dem Leidenskelch, in Gegenwart der drei auserwählten Zeugen[3]), die gänzliche Verlaſſenheit Chriſti bei ſeiner Gefangennehmung[4]), ſein unverbrüchliches Schweigen vor Pilatus[5]), die Kleidertheilung durch das Loos, die Verhöhnung des an Händen und Füßen Durchgrabenen durch die Spottreden kopfſchüttelnder Zuſchauer: er hat ſich Gottes Sohn genannt, Gott helfe ihm, er ſteige herab und wandle[6]), der Klageruf des Gekreuzigten: mein Gott, mein Gott, warum haſt du mich verlaſſen[7])? die Zerſtreuung der Jünger bis zum Auferſtehungstag[8]), das Begräbniß in der Späte des Tages[9]), die Auferſtehung am Sonntag[10]), endlich die falſche Ausſtreuung der Juden, daß die Jünger, nachdem ſie des Gekreuzigten Leichnam bei Nacht aus dem Grabmal geſtohlen, ſeine Auferſtehung erlogen hätten[11]).

Von den Parabeln finden ſich nur zwei ganz kurz berührt, die Parabel vom Säemann (Matth. 13, 3 ff.) und die Parabel von dem Hausherrn, der, als er einſt über Land reiſte, ſeine Talente behufs Wucherns unter die Knechte vertheilte (25, 18 ff.)[12]).

Die Reihe der Lehrſprüche iſt eröffnet mit dem Ermunterungsruf zur Buße, unter welchem der eben öffentlich aufgetretene Erlöſer die Nähe des Himmelreichs ankündigte[13]). Iſt von den Gnomen der Bergpredigt zwar nur ein Theil beſtimmt ausgehoben, ſo ſetzt doch dieſer den Zu-

1) c. Tr. c. 17. p. 62. [p. 235. C.]. 2) c. Tr. c. 104. p. 350. [p. 332. B.]. 3) c. Tr. c. 99. p. 334. [p. 326. A.].
4) c. Tr. c. 103. p. 344. 346. [p. 330. B. C.]. 5) c. Tr. c. 102. p. 342. [p. 329. C.]. 6) Apol. 1, 35. p. 210. [p. 76. A.] — 1, 38. p. 214. [p. 77. E.] — c. Tr. c. 97. p. 330. [p. 324. D.] — c. 101. p. 340. [p. 328. C.]. 7) c. Tr. c. 99. p. 332. [p. 326. A.]. 8) c. Tr. c. 53. p. 172. [p. 273. C.]. 9) c. Tr. c. 97. p. 328. [p. 324. B.]. 10) Apol. 1, 67. p. 270. [p. 99. B.]. 11) c. Tr. c. 108. p. 362. [p. 335. C.]. 12) c. Tr. c. 125. p. 416. [p. 354. C]. 13) c. Tr. c. 51. p. 164. [p. 272. A.]

ſammenhang mit vielen der übrigen voraus, und ſchon in ihm iſt ein ziemlich beträchtlicher Bruchtheil des Ganzen dargeſtellt. Es finden ſich aufgeführt: die Aufforderung, ſeine guten Werke leuchten zu laſſen vor den Leuten, damit dieſe den Vater im Himmel preiſen (5, 16.)[1], — die Ankündigung, daß, falls des Chriſten Gerechtigkeit nicht beſſer ſei, als die der Schriftgelehrten und Phariſäer, der Eingang in das Himmelreich ihm nicht möglich ſei (5, 20.)[2], daß der Zürnende des Feuers ſchuldig ſei (5, 22.)[3], daß ſchon das begehrliche Anſehn eines Weibes (5, 28.) oder die Verheirathung mit einer Geſchiedenen den Ehebruch vor Gott begründe (5, 32.), daß gerathener ſei, das rechte Auge, ſobald es Urſache zum Aergerniß gebe, auszureißen, als mit zwei Augen ins ewige Feuer geworfen zu werden (5, 29.)[4], daß der Chriſt nicht ſchwören dürfe, indem jedes Mehr als das einfache Ja und Nein vom Uebel ſei (5, 34. 37.), — ferner die Ermahnung mit dem Röthigenden vielmehr zwei denn Eine Meile zu gehn (5, 41.)[5] und die Feinde zu lieben, wie auch Gott Sonne und Regen über Gerechte und Ungerechte gebe (5, 46. f.)[6], — die Warnungen vor dem Scheinweſen, das ſich heuchelnd mit ſeinen Werken vor's Angeſicht der Leute ſtelle (6, 1.), vor dem Aufſammeln der Schätze, die von Motten, Roſt, Dieben angegriffen würden, anſtatt Schätze im Himmel zu ſuchen (6, 19. f.), vor dem nutzloſen Sorgen um irdiſche Dinge, ungeachtet der himmliſche Vater alle Bedürfniſſe der Seinen kenne, ungeachtet, wo man nach dem Himmelreich trachte, dieſes Alles dazu gegeben werde (6, 32. f.), ungeachtet, wo der Schatz, da auch das Herz ſei (6, 21.)[7], — die Warnungen vor dem Richten, weil, wie der

---

1) Apol. 1, 16. p. 170. [p. 63. B.]. 2) c. Tr. c. 105. p. 354. [p. 333. B.]. 3) Apol. 1, 16. p. 170. [p. 63. B.]. 4) Apol. 1, 15. p. 166. [p. 61. E. 62. A.]. 5) Apol. 1, 16. p. 170. 172. [p. 63. B. D.]. 6) Apol. 1, 15. p. 169. sq. [p. 62. C.-E.] — c. Tr. c. 96. p. 328. [p. 324. A.] — c. 133. p. 440. [p. 363. D.] 7) Apol. 1, 15. p. 168. 170. [p. 62. D. E. 63. A.].

Menſch richte, er wieder gerichtet werde (7, 1. f.)[1], vor den falſchen Propheten in den Schafskleidern mit der Wolfsnatur im Innern, indem ein Jeder an ſeinen Werken zu erkennen und der fruchtleere Baum abzuhauen, endlich ins Feuer zu werfen ſei (7, 15. f. 19.), vor dem eitlen Herr! Herr! Sagen, da nur das Thun des Willens Gottes ins Himmelreich führe, endlich vor dem falſchen Vertrauen auf das Weiſſagen und Teufelaustreiben im Namen Chriſti, welchem an jenem Tag die Antwort nicht fehlen werde: weichet von mir, ihr Uebelthäter (7, 21—23.)[2]! Auch unter den übrigen Ausſprüchen ſind mit Vorliebe diejenigen ausgewählt, welche entweder einen allgemein ſittlichen oder insbeſondre gegen die Juden ſtrafenden Charakter haben. An die feierliche Ankündigung, daß ſie kommen würden vom Morgen und Abend, um mit den Erzvätern im Himmelreich zu Tiſche zu liegen, indeß die Söhne des Reichs ausgeſtoßen ſein würden (8, 11. f.)[3], — ſind die Erklärungen angeſchloſſen, daß Chriſtus nicht die Gerechten, ſondern die Sünder zur Buße zu rufen gekommen ſei (9, 13.)[4], daß Chriſti Jünger um ſeinetwillen Haß und Tod zu leiden hätten (10, 22.)[5], daß ſeit den Tagen Johannis das Himmelreich Gewalt leide und der Täufer, wenn man ſo wolle, der wieder erſchienene Elias ſei (11, 12—15.)[6], daß den Armen das Evangelium verkündigt würde und die Blinden ſehn lernten (11, 5.)[7], daß aber nur Vater und Sohn ſich gegenſeitig kennten und wem's der Sohn offenbare (11, 27.)[8]. Es wird den Uebertretern das Heulen und Zähnklappen in Ausſicht geſtellt, wann

1) Dial. c. Tr. c. 115. p. 384. [p. 343. D.]. 2) Apol. 1, 16. p. 172. [p. 64. A.] — c. Tr. c. 35. p. 114. [p. 253. B. C.] — c. 76. p. 258. [p. 301. E.]. 3) c. Tr. c. 76. p. 256. [p. 301. D.]. — c. 120. p. 400. [p. 349. B.] — c. 140. p. 458. [p. 370. A.]. 4) Apol. 1, 15. p. 168. [p. 62. C.] — de resurrect. c. 8. p. 530. 5) c. Tr. c. 82. p. 280. [p. 308. D.]. 6) c. Tr. c. 51. p. 166. [p. 271. C.]. 7) c. Tr. c. 12. p. 44. [p. 229. C.]. 8) Apol. 1, 63. p. 262. 264. [p. 95. D. 96. B.] — c. Tr. c. 100. p. 334. [p. 326. D.].

die Gerechten leuchten würden wie die Sonne (13,42. f.)[1]. In kurz zuſammenfaſſender Weiſe wird des Verlangens der jüdiſchen Obern nach einem Zeichen und der Verweiſung dieſes ehebrecheriſchen Geſchlechts auf das Zeichen des Jonas Erwähnung gethan (16,1.4.)[2]. An die Weiſſagung Chriſti über ſeinen Kreuzestod und ſeine Auferſtehung am dritten Tag (16, 21.) die Namensveränderung des Simon in Petrus angereiht, darum daß dieſer durch Offenbarung des Vaters Chriſtum zuerſt als Sohn Gottes erkannt habe (16, 15. ff.)[3]. Die ganze Welt zu gewinnen ſei kein nütze, ſo doch die Seele Schaden nehme (16, 26.)[4]. Allerdings müſſe Elias kommen und Alles herſtellen, aber in Wahrheit ſei er ſchon da; nur habe man ihm, mit ſeiner Offenbarung unbekannt, gethan nach Belieben (17, 11—13.)[5]. Schilderung der mancherlei Eunuchen (19, 12.)[6]. Antwort Chriſti auf die Anrede: guter Meiſter! nur Einer iſt gut, nämlich der Vater im Himmel (19, 16. f.)[7]. Verſicherung, daß in den beiden vornehmſten Geboten der Gottes- und Nächſtenliebe ſich alle Gerechtigkeit und Frömmigkeit erfülle (22,37. f. 40.)[8]. Vielfaches Wehe über die Schriftgelehrten und Phariſäer (23, 6. f. 15. 23. f. 27.)[9]. Weiſſagung falſcher Chriſti und Apoſtel, durch welche der Gläubigen Viele verführt werden würden (24, 11. 24.)[10]. Endlich Androhung der Ausſtoßung in die dem Teufel und ſeinen Engeln bereitete Finſterniß (25, 41.)[11]. Die

1) Apol. 1, 16. p. 172. [p. 64. B.]. 2) c. Tr. c. 107. p. 358. [p. 334. B.]. 3) c. Tr. c. 76. p. 258. [p. 302. B.] — c. 100. p. 336. [p. 327. A. B.]. 4) Apol. 1, 15. p. 168. [p. 62. E.]. 5) c. Tr. c. 49. p. 160. [p. 269. A.]. 6) Apol. 1, 15. p. 166. [p. 62. A.]. 7) Apol. 1, 16. p. 172. [p. 63. E.] — c. Tr. c. 101. p. 338. [p. 328. A.]. 8) Apol. 1, 16. p. 172. [p. 63. D.] — c. Tr. c. 93. p. 320. [p. 321. A.]. 9) c. Tr. c. 17. p. 62. [p. 235. C. D.] — c. 112. p. 372. 374. [p. 339. E. 340. A.] — c. 122. p. 406. [p. 350. D.]. 10) c. Tr. c. 35. p. 114. [p. 253. C.] — c. 82. p. 280. [p. 308. D.]. 11) c. Tr. c. 76. p. 258. [p. 301. E.].

Geſammtheit der Anführungen aus Matthäus wird beſchloſ- ſen mit der etwas freier gefaßten Tauſformel (28, 19.)[1].

---

§. 14.

Spracheigenheiten und wortgetreue Anführungen aus Matthäus.

Dürfte nun ſchon durch dieſes durchgängige Zuſammen- ſtimmen der Denkwürdigkeiten mit Matthäus im Inhalt eine ſolche Verwandtſchaft konſtatirt ſein, daß wenigſtens das Spiel des Zufalls ausgeſchloſſen iſt, daß, ſollte nichts deſto weniger die Abhängigkeit Juſtin's von dem erſten Evangeliſten ver- neint werden, wenigſtens eine befriedigendere Löſung des Verwandtſchaftsproblems als die bisher gegebenen zu erwar- ten ſtände: ſo werden wir ferner an den Wortlaut des Matthäus erinnert, theils durch vereinzelte Anklänge an ſeinen eigenthümlichen Sprachgebrauch theils durch mehr oder minder wortgetreue Anführungen aus ſeiner evange- liſchen Spruchſammlung.

Es iſt bekannt, welch ſcharfausgeprägte Spracheigen- thümlichkeit Matthäus hat. Man wird dieſe wiederfinden in folgenden Ausdrücken und Redeformen der Denkwürdig- keiten: *βασιλεία τῶν οὐρανῶν*, von Juſtin elfmal[2]), von Matthäus unter allen neuteſtamentlichen Schriftſtellern al- lein gebraucht, indeß dieſe die auch dem erſten Evangeliſten nicht unbekannte Redensart *βασιλεία τοῦ θεοῦ* vorziehn — *ὁ πατὴρ οὐράνιος*, bei Juſtin dreimal[3]), bei Mat- thäus wiederum unter allen neuteſtamentlichen Verfaſſern ausſchließlich — *ὁ πατὴρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*, bei Juſtin

---

1) Apol. 1, 61. p. 258. [p. 94. A.]. 2) Apol. 1, 15. p. 166. [p. 61. E. 62. A.] zweimal — 1, 15. p. 170. [p. 63. A.] — 1, 16. p. 172. [p. 64. A.] — 1, 61. p. 258. [p. 94. A.] — c. Tr. c. 51. p. 164. 166. [p. 271. A. C.] zweimal — c. 76. p. 256. [p. 301. D.] — c. 120. p. 400. [p. 349. B.] — c. 140. p. 458. [p. 370. A.] — c. 105. p. 354. [p. 333. B.]. 3) Apol. 1, 15. p. 168. 170. [p. C. 62. 63. A.] zweimal — c. Tr. c. 96. p. 328. [p. 324. A.].

viermal[1]), bei Markus und Lukas bloß etliche Male — *προσέρχεσθαι*, beim Ausmalen der Rede, meiſt im Participˋ und bei Anſprachen, in den Denkwürdigkeiten viermal[2]) — *βρέχειν*, in der Bedeutung regnen[3]) — *ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ τῶν προφητῶν*, feierliche Anführungsformel meſſianiſcher Ausſprüche des A. Ts.[4]) — *θεραπεύειν πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν*, von Chriſtus und als unfehlbare Reminiſcenz aus Matthäus (4, 23. 9, 35. 10, 1.) um ſo höher anzuſchlagen, da unmöglich in dieſer an ſich ſo zufälligen Zuſammenſetzung zwei unter einander völlig unabhängige Schriftſteller ſelbſtändig zuſammengetroffen ſein können, da ferner das Subſtantiv *μαλακία* außer Matthäus im ganzen N. T. nirgends mehr und das Adjektiv *μαλακός* nur noch an zwei Stellen (Luk. 7, 25. 1 Korinth. 6, 9.), dazu in einer Bedeutung vorkommt, welche mit jenem Gebrauch ſo gut wie gar keine Vergleichung zuläßt. Daß die Redensart nicht in der Form einer eigentlichen evangeliſchen Anführung bei Juſtin auftritt, hat nichts zu ſagen. Sie hatte ſich aus des Matthäus Sprachgebrauch dem Gedächtniß des Kirchenvaters unbewußt eingeprägt. Was alſo Wunder, daß ſie gelegentlich in ſeine Darſtellung einfloß, als er die Erfüllung des A. Ts. im Neuen, noch dazu mit wörtlichem Anklang an den Text ſeiner Denkwürdigkeiten, nachzuweiſen die Veranlaſſung hatte[5])?

Von den wortgetreuen Evangeliencitaten, welche ſich in den Denkwürdigkeiten finden, iſt zwar zuzuge-

1) Apol. 1, 15. sq. p. 170. 172. [p. 63. A. B. 64. A.] dreimal — c. Tr. c. 101. p. 338. [p. 328. A.]. 2) Apol. 1, 16. p. 172. [p. 63. E.] — 1. 17. p. 174. [p. 64. C.] — c. Tr. c. 103. p. 348. [p. 331. C.] — c. 125. p. 418. [p. 354. E.]. 3) c. Tr. c. 96. p. 328. [p. 324. A.]. 4) De resurrect. c. 4. p. 518.

5) Apol. 1, 31. p. 202. [p. 73. A.]: *ἐν ταῖς τῶν προφητῶν βίβλοις εὕρομεν προκηρυσσόμενον παραγινόμενον, γεννώμενον διὰ παρθένου καὶ ἀνδρούμενον καὶ θεραπεύοντα πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν καὶ νεκροὺς ἀνεγείροντα καὶ φθονούμενον καὶ ἀγνοούμενον καὶ σταυρούμενον Ἰησοῦν τὸν ἡμέτερον Χριστόν.*

ſtehn, daß ſie für ſich genommen die Abhängigkeit Juſtin's von Matthäus nicht begründen, indem denkbar bleibt, daß die kurzen Gnomen, bei ihrer Gemeinfaßlichkeit ohnehin leicht fortpflanzbar, mit unverändertem Wortlaut aus der mündlichen Ueberlieferung in verſchiedene Schriften übergegangen ſein könnten. Dennoch erlangen auch ſie das Vollgewicht unmittelbarer Auktoritäten, ſobald die Abhängigkeit Juſtin's von dem kanoniſchen Matthäus noch ſonſt durch unabweisbare kritiſche Daten dargethan iſt. Es ſind folgende: c. Tr. c. 105. p. 354. [p. 333. B.]: *ἐὰν μὴ περισσεύσῃ ὑμῶν ἡ δικαιοσύνη πλεῖον τῶν γραμματέων καὶ Φαρισαίων, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν*, verglichen mit Matth. 5, 20. — ferner: apol. 1, 16. p. 172. [p. 64. A.]: *οὐχὶ πᾶς ὁ λέγων μοι, κύριε, κύριε, εἰσελεύσεται εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, ἀλλ' ὁ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου, τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*, vgl. mit Matth. 7, 21., nur daß hier anſtatt *οὐχί* die einfachere Form *οὐ* und das Hauptwort *οὐρανοῖς* ohne Artikel gebraucht iſt, der indeß gleicherweiſe noch in einigen handſchriftlichen Auktoritäten, wie B. 124. 131. 235., erſcheint. Ferner der Spruch Chriſti über die Antheilnahme der Heiden am Meſſiasreich, indeß die Söhne des Reichs ausgeſtoßen ſein würden, nur mit der bedeutungsloſen Umſtellung:

dial. c. Tr. c. 76. p. 256. [p. 301. D.]: *Ἥξουσιν ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν καὶ ἀνακλιθήσονται*	Matth. 8, 11. f.: *Πολλοὶ ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν ἥξουσι καὶ ἀνακλιθήσονται* u. ſ. w.

μετὰ Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν, οἱ δὲ υἱοὶ τῆς βασιλείας ἐκβληθήσονται εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον. Derſelbe Ausſpruch iſt noch zweimal wiederholt, beide Male mit der zweiten gleich unerheblichen Verſchiedenheit, daß ſich die Weltgegenden in der Ordnung folgen: *ἥξουσιν ἀπὸ δυσμῶν καὶ ἀνατολῶν*[1]). Endlich:

1) S. c. Tr. c. 120. p. 400. [p. 349. B.] c. 140. p. 458. [p. 370. A.].

c. Tr. c. 107. p. 358. [p. 334. B.]: *Γέγραπται ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασιν, ὅτι οἱ ἀπὸ τοῦ γένους ὑμῶν συζητοῦντες αὐτῷ ἔλεγον, ὅτι· δεῖξον ἡμῖν σημεῖον. Καὶ ἀπεκρίνατο αὐτοῖς· γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλὶς σημεῖον ἐπιζητεῖ, καὶ σημεῖον οὐ δοθήσεται αὐτοῖς, εἰ μὴ τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ.*

Matth. 16, 1. 4. (vgl. 12, 39.): *Καὶ προσελθόντες οἱ Φαρισαῖοι καὶ Σαδδουκαῖοι πειράζοντες ἐπηρώτησαν αὐτόν, σημεῖον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ* [1]) *ἐπιδεῖξαι* [2]) *αὐτοῖς. Ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς· ..... γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλὶς σημεῖον ἐπιζητεῖ, καὶ σημεῖον οὐ δοθήσεται αὐτῇ εἰ μὴ τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ.*

Die gleichgültige Variante *αὐτοῖς* ſtatt *αὐτῇ*, dem Sinn nach ganz richtig bezogen, iſt vielleicht unter Einwirkung des matthäi'ſchen *ἐπιδεῖξαι αὐτοῖς* entſtanden.

Anderwärts finden ſich wörtlich gleichlautende Anführungen abweichenden Texten, vorzüglich Textmiſchungen aus Matthäus und Lukas eingereiht. So: apol. 1, 33. p. 208. [p. 75. B.]: *καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν· αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν*, vgl. mit Matth. 1, 21. Ferner: c. Tr. c. 49. p. 158. [p. 268. E.]: *οὗ οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς τὰ ὑποδήματα βαστάσαι· αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί. Οὗ τὸ πτύον αὐτοῦ ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ καὶ διακαθαριεῖ τὴν ἅλωνα αὐτοῦ καὶ τὸν σῖτον συνάξει εἰς τὴν ἀποθήκην, τὸ δὲ ἄχυρον κατακαύσει πυρὶ ἀσβέστῳ*, vgl. mit Matth. 3, 11. f. Ueber das hebraiſirende *αὐτοῦ* hinter dem Subſtantiv *πτύον* ſiehe tiefer unten. Das *αὐτοῦ*, welches der gewöhnliche Text des Matthäus hinter *σῖτον* aufzeigt, iſt, wie bei Juſtin, ſo noch in den Handſchriften EL. 13. 21. 77. 157. 220. 224. 235. 236. 274. 435. u. a., von vielen Ueberſetzern und ältern Kirchenvätern (wie Clemens, Irenäus, Ambroſius) übergangen. Die Umſtellung des *τὸν σῖτον συνάξει* hat man auf einen Gedächtnißirrthum zurückzuführen. Wieder ganz wörtlich: apol. 1, 16. p. 172. [p. 64. B.]: *πᾶν δὲ δένδρον, μὴ ποιοῦν καρπὸν καλόν, ἐκκόπτεται καὶ εἰς*

1) In der Parallelſtelle (12, 39.) iſt der Himmel nicht erwähnt.

2) *δεῖξαι* in der Handſchrift 51., in 7 Handſchriften bei Matthäi und bei Chryſoſtomus.

πῦρ βάλλεται, vgl. mit Matth. 7, 19. Ebenſo de resurrect. c. 8. p. 530.: *οὐκ ἦλθον καλέσαι δικαίους, ἀλλὰ ἁμαρτωλούς,* vgl. mit Matth. 9, 13. In der größern Apologie iſt derſelbe Ausſpruch ebenfalls ganz wörtlich, aber mit dem Zuſatz aufgeführt: 1, 15. p. 168. [p. 62. C.] *οὐκ ἦλθον καλέσαι δικαίους, ἀλλὰ ἁμαρτωλοὺς εἰς μετάνοιαν* — ſei es, daß dieſer Zuſatz durch eine leicht erklärbare Gedächtnißirrung aus Luk. 5, 32. eingefloſſen oder von Juſtin in ſeiner Handſchrift des Matthäus bereits vorgefunden worden iſt, wie er denn noch heute in faſt allen Handſchriften der ſogenannten alexandriniſchen und konſtantinopolitaniſchen Familien geleſen wird. Erſt Griesbach hat ihn aus dem Text verwieſen, weil er in den Handſchriften **B D** 1.* 22. 33.** 72. 118* al. 8. Matth. 5, 10. und in der Mehrheit alter Ueberſetzungen fehlt. Ferner: c. Tr. c. 51. p. 166. [p. 271. B.]: *καὶ εἰ θέλετε δέξασθαι, αὐτός ἐστιν Ἠλίας ὁ μέλλων ἔρχεσθαι· ὁ ἔχων ὦτα ἀκούειν, ἀκουέτω,* vgl. mit Matth. 11, 14. f. Endlich: apol. 1, 17. p. 174. [p. 64. C.]: *ἀπόδοτε οὖν τὰ Καίσαρος τῷ Καίσαρι καὶ τὰ τοῦ θεοῦ τῷ θεῷ,* vgl. mit Matth. 22, 21. Der Artikel vor *Καίσαρι* iſt auch von Clemens und Origenes aufgenommen. Von beſonders entſcheidendem Gewicht ſcheint folgende Anführung:

Dial. c. Tr. c. 49. p. 160. [p. 269. A.]:

Ἠλίας μὲν ἐλεύσεται καὶ ἀποκαταστήσει πάντα· λέγω δὲ ὑμῖν, ὅτι Ἠλίας ἤδη ἦλθε καὶ οὐκ ἐπέγνωσαν αὐτόν, ἀλλ' ἐποίησαν αὐτῷ ὅσα ἠθέλησαν. Καὶ γέγραπται, ὅτι τότε συνῆκαν οἱ μαθηταί, ὅτι περὶ Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ εἶπεν αὐτοῖς.

Matth. 17, 11—13.:

Ἠλίας μὲν ἔρχεται πρῶτον καὶ ἀποκαταστήσει πάντα· λέγω δὲ ὑμῖν, ὅτι Ἠλίας ἤδη ἦλθε καὶ οὐκ ἐπέγνωσαν αὐτόν, ἀλλ' ἐποίησαν ἐν αὐτῷ ὅσα ἠθέλησαν. Οὕτω καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου μέλλει πάσχειν ὑπ' αὐτῶν. Τότε συνῆκαν οἱ μαθηταί, ὅτι περὶ Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ εἶπεν αὐτοῖς.

Das *ἔρχεται* des Matthäus iſt im Intereſſe der Verdeutlichung ins Futurum überſetzt, indem klar iſt, daß das Kommen des Elias auch von dem Synoptiker als ein zu-

künftiges dargeſtellt ſein ſollte. Daher insbeſondere die Verwandlung des zweiten Zeitwortes (ἀποκαταστήσει) in die Futurform. Der Zuſatz des πρῶτον bei Matthäus fehlt, wie bei Juſtin, ſo noch in den Handſchriften **B D 1. 22. 33. 435.** Matth. **6.**, in mehrern alten Ueberſetzungen (z. B. **Copt. Vulg. It.**) und Kirchenvätern. Ebenſo die Präpoſition ἐν in den Handſchriften **D F. 13. 17. 28. 61. 106. 116. 119. 127. 131. 237. 238. 299. 435. al.** Mtt. **11.** Der Schluß des zwölften Verſes bei Matthäus οὕτω ..... ὑπ᾽ αὐτῶν iſt in der Handſchrift **D.** und einigen Ueberſetzungen hinter den dreizehnten Vers geſtellt. Der Hauptaccent bei dieſem Citat dürfte auf die ſo individuelle Reflexion zu legen ſein, daß erſt damals die Jünger verſtanden hätten, der Herr rede von dem Täufer Johannes. Mit dieſem Ausſpruch iſt auf eine frühere Rede Chriſti über die Wiederkunft des Elias, alſo auf die ſchriftſtelleriſche Oekonomie des Matthäusevangeliums hingedeutet (**11, 14.** f.) Daß beides, der Spruch und die Rückbeziehung, in dieſer eigenthümlichen Geſtaltung das Produkt zweier von einander völlig unabhängiger Schriftſteller ſein könne, iſt völlig unglaublich. Oder ſollte andererſeits behauptet werden, daß es nur bei Matthäus urſprünglich und aus ihm in die vermeintliche Originalſchrift der Denkwürdigkeiten eingedrungen ſei; ſo wäre eben damit eingeräumt, daß Matthäus und die Denkwürdigkeiten keine durchaus ſelbſtändige Schriftwerke gebildet, vielmehr nach Anlage und Wortlaut ſich mehrfach gedeckt hätten. Daß der Ausſpruch aus der mündlichen Ueberlieferung zufällig in die beiden Schriftwerke des Matthäus und der Denkwürdigkeiten eingefloſſen ſei: dieſe Auskunft iſt abgeſchnitten, nicht bloß durch die Sprachgeſtalt des Ausſpruchs, der keineswegs auf die Art der Tradition, vielmehr auf den Reflexionsſtandpunkt eines Schriftſtellers hinweiſt, ſondern mehr noch durch das peremtoriſche γέγραπται. Und da durch dieſes γέγραπται der Schlußſatz ſo nachdrucksvoll von den vorhergegangenen Worten abgetrennt iſt, die mit der Citations-

formel eingeführt waren: *διὸ καὶ ὁ ἡμέτερος Χριστὸς εἰρήκει*; ſo dürfte offenbar ſein, daß jene Reflexion des Berichterſtatters recht eigends als ein Beſtandtheil der Denkwürdigkeiten charakteriſirt werden ſollte. Durch dieſe Sachlage hat ſich ſelbſt Credner, freilich auf ſeinem Standpunkt nur mittelſt eines inkonſequenten Beliebens, veranlaßt geſehn, in dem Schlußſatz ein unmittelbares Citat aus Matthäus anzuerkennen [1]).

---

§. 15.

Die altteſtamentlichen Citate des Matthäus.

Endlich auf entſcheidende Weiſe wird die (beziehungsweiſe) Identität der Denkwürdigkeiten mit dem kanoniſchen Matthäusevangelium beurkundet durch mehrere der altteſtamentlichen Anführungen, welche, indem ſie von dem ſonſt durchgehends gebrauchten Text der **LXX.** ſich entfernen und mehr oder minder an den hebräiſchen Grundtext anſchließen oder mit beiden im Widerſtreit ſtehn, gerade in dieſen Abweichungen auf das überraſchendſte mit dem Wortlaut des Matthäus zuſammentreffen [2]): — ein Zuſammentreffen, für welches ſchlechthin keine andere als die genetiſche Erklärungsweiſe ſich als ausreichend erweiſt. Der Beiſpiele für dieſes Identitätsverhältniß ſind ſieben, die ihrer entſcheidenden Wichtigkeit wegen einer nähern Prüfung zu unterwerfen ſind.

---

1) Beiträge zur Einleitung I. S. 237.

2) An den wichtigſten Beiſpielen meines Wiſſens zuerſt von Olshauſen (die Aechtheit der vier kanoniſchen Evangelien S. 321. ff.) nachgewieſen.

c. Tr. c. 66. p. 222. [p. 290. E.]:	Matth. 1, 23.:	LXX. Jeſ. 7, 14.:
ἰδού, ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ λήψεται καὶ τέξεται υἱόν, καὶ καλέσουσι τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ.	*ἰδού, ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἕξει καὶ τέξεται υἱόν, καὶ καλέσουσι*[1]*) τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ, ὅ ἐστι μεθερμηνευόμενον, μεθ' ἡμῶν ὁ θεός.*	*ἰδού, ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἕξει καὶ τέξεται υἱόν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ.*

Das Auffallende der Zuſammenſtimmung liegt hier in dem Plural *καλέσουσι*, wogegen die Siebzig im Anſchluß an den hebräiſchen Grundtext den Singular haben. Die Variante *λήψεται* iſt die des vatikaniſchen Kodex der **LXX.**, die mittelſt Nachklangs der Erinnerung aus der ſo durchgängig benutzten griechiſchen Ueberſetzung leicht einfloß. Sie wird überdieß durch Matthäus ſelbſt nach der Handſchrift **61.**, durch alle alten lateiniſchen Verſionen und Kirchenväter dargeboten. Wenn bei einem freiern Gebrauch des Citats in der Apologie (**1, 33. p. 206.** [**p. 74. E.**]) die veränderte Lesart *ἐροῦσιν ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ, μεθ' ἡμῶν ὁ θεός* aufgenommen iſt; ſo iſt doch auch in dieſem Synonym der Plural beibehalten und die Uebereinſtimmung mit Matthäus vervollſtändigt durch das Zeitwort *ἕξει*, ſo wie durch die auf griechiſche Leſer berechnete Ueberſetzung des Immanuel: *μεθ' ἡμῶν ὁ θεός*. Wenn endlich bei einer dritten Wiederholung des meſſianiſchen Spruchs (**c. Tr. c. 43. p. 138.** [**p. 262. B.**]) die Paſſivform auftritt: *καλέσεται τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ*; ſo iſt ſogar dieſe als eine wirklich exiſtirende Lesart gewährleiſtet durch andere lateiniſche Kirchenväter, wie Irenäus, Tertullianus, Ambroſius, Auguſtinus. Das fortwährende Schwanken zwiſchen *ἕξει* und *λήψεται* beim oftmaligen Gebrauch derſelben Prophetie, auf welche von dem Apologeten ein ſo außerordentlicher Accent gelegt ward, beweiſt

1) Für *καλέσουσι* leſen *καλέσεις* **D 2*** evang. **7** und etliche Kirchenväter.

nur, entweder wie ſeltſam unbeſtändig ſeine Erinnerung ſpielte oder wie gleichgültig ihm jene Varianten waren[1]).

Apol. 1, 34. p. 208. [p. 75 D.] und c. Tr. c. 78. p. 262. [p. 303. C.]: *καὶ σὺ Βηθλεέμ, γῆ Ἰούδα, οὐδαμῶς ἐλαχίστη εἶ ἐν τοῖς ἡγεμόσιν Ἰούδα· ἐκ σοῦ γὰρ ἐξελεύσεται ἡγούμενος, ὅστις ποιμανεῖ τὸν λαόν μου.*	Matth. 2, 5. f. wörtlich gleichlautend mit Juſtin, nur daß am Schluß noch der Zuſatz *τὸν Ἰσραήλ* ſteht.	LXX. Micha 5, 2.: *καὶ σὺ Βηθλεέμ, οἶκος τοῦ Ἐφραθά, ὀλιγοστὸς εἶ τοῦ εἶναι ἐν χιλιάσιν Ἰούδα· ἐκ σοῦ μοι ἐξελεύσεται ἡγούμενος*[2]), *τοῦ εἶναι εἰς ἄρχοντα ἐν τῷ Ἰσραήλ.*

Der Text der LXX. ſchließt ſich bis auf das einzige Wort *οἶκος*, welches dem Grundtext fremd iſt, auf das engſte an das Hebräiſche an, ohne daß der Sinn des dunkeln Ausſpruchs durch die Ueberſetzung irgendwie aufgehellt wäre. Schon die Synedriſten folgerten nach der Erzählung bei Matthäus aus ihm den Geburtsort des Meſſias, und ſo dürfte nicht unwahrſcheinlich ſein, daß ſeine meſſianiſche Deutung eine traditionelle geweſen ſei. Aber auf keine Weiſe läßt ſich beweiſen, daß auch das den LXX. fremde *οὐδαμῶς* einen Beſtandtheil jener Ueberlieferung gebildet habe. Denn in noch zahlreichen Handſchriften findet ſich zwar dem *ὀλιγοστός* der LXX. die Negativpartikel *μή* vorgeſetzt. Allein wie wäre mit Grund daraus zu ſchließen, daß beide Negationen, das *οὐδαμῶς* des Matthäus und das *μή* der Siebzig, eben nichts als verſchiedene Uebertragungen eines und deſſelben targumiſchen Ausdrucks, daß alſo Matthäus und Juſtin oder ſeine Evangelienſchrift von einem und demſelben Targum abhängig geweſen ſeien? So

1) Vgl. c. Tr. c. 43. p. 140. [p. 262. D.]: *ἐπεὶ ὑμεῖς καὶ οἱ διδάσκαλοι ὑμῶν τολμᾶτε λέγειν, μηδὲ εἰρῆσθαι ἐν τῇ προφητείᾳ τοῦ Ἡσαΐου· ἰδού, ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἕξει, ἀλλ' ἰδού, ἡ νεᾶνις ἐν γαστρὶ λήψεται* u. ſ. w. — c. 67. p. 222. [p. 291. A.] — c. 68. p. 230. [p. 293. D.] — c. 71. p. 242. [p. 297. C.] — c. 84. p. 284. 286. [p. 310. A. C.].

2) Der Zuſatz des *ἡγούμενος* fehlt im vatikaniſchen Text.

wenig, daß vielmehr dieſe Vermuthung ſelbſt nur aus dem Einfluß einer ſchon fertig herzugebrachten Vorausſetzung zu erklären iſt. Im zweiten Theil des prophetiſchen Ausſpruchs war dem kleinen Bethlehem der Ehrenvorzug zugetheilt, daß aus ſeiner Mitte der Herrſcher über Iſrael hervorgehn ſolle. Was konnte näher liegen, als daß verſchiedene meſſianiſche Ausleger, veranlaßt durch dieſe Bevorzugung des unbedeutenden Bethlehem, den Sinn des erſten Satzgliedes dahin beſtimmten, Bethlehem ſei trotz ſeiner Kleinheit eben nichts weniger als der geringſte unter den Stammſitzen Juda's? Schien nicht dieſe Entgegenſetzung ſchon durch die Konſequenz der meſſianiſchen Ausdeutung mit Nothwendigkeit gefordert? Und iſt's nicht das Einfachſte, daß verſchiedene Schriftſteller von einander unabhängig jene Gedankenbildung eben dadurch bewirkten, daß ſie dem hebräiſchen צָעִיר eine Verneinungspartikel vorſetzten? Daß übrigens das Citat der Synedriſten gerade wortgetreu überliefert ſein ſollte, iſt kaum wahrſcheinlich; indem ſchwer erklärlich wäre, auf welchem Weg der Text genau in dieſer wörtlichen Faſſung bis zur Kenntniß des Evangeliſten gelangt ſein ſollte. Vielmehr wird unbedenklich ſein, den Wortlaut der Anführung auf Rechnung des Matthäus zu ſtellen. Daß andererſeits die Textgeſtalt der Anführung in den Denkwürdigkeiten aus Matthäus entlehnt ſei, iſt nicht bloß wahrſcheinlich durch die zweimalige, buchſtäblich genaue Uebereinſtimmung mit dem ſynoptiſchen Text, ſondern unzweifelhaft durch den Umſtand, daß der prophetiſche Ausſpruch bei Juſtin genau in demſelben geſchichtlichen Zuſammenhang als bei Matthäus d. h. zur Beſtätigung der bethlehemitiſchen Geburt des Meſſiaskindes, in Verbindung mit der Erzählung von der Ankunft der Magier, aufgeführt iſt.

c. Tr. c. 78. p. 266. [p. 304. C.]:	Matth. 2, 18.:	LXX. Jerem. 31, 15. (38, 15.):
Φωνὴ ἐν Ῥαμᾷ ἠκού-	*Θρῆνος καὶ*[1])	*Φωνὴ ἐν Ῥαμᾷ ἠκούσθη*

1) Dieſe beiden Worte fehlen in den Handſchriften BK. 1. 22., wie in einer Anzahl alter Ueberſetzungen und Kirchenväter.

σϑη, κλαυϑμὸς καὶ ὀδυρμὸς πολύς· Ῥαχὴλ κλαίουσα τὰ τέκνα αὐτῆς, καὶ οὐκ ἤϑελε παρακληϑῆναι, ὅτι οὐκ εἰσί.	κλαυϑμὸς καὶ ὀδυρμὸς πολύς, alles übrige wörtlich wie bei Juſtin.	ϑρήνου καὶ κλαυϑμοῦ καὶ ὀδυρμοῦ· Ῥαχὴλ ἀποκλαιομένη οὐκ ἤϑελε παύσασϑαι ἐπὶ τοῖς υἱοῖς αὐτῆς, ὅτι οὐκ εἰσίν [1]).

Der Text des Matthäus ſchwankt zwiſchen dem Wortlaut des altteſtamentlichen Originals und der griechiſchen Ueberſetzung. Von beiden hat er ſich durch das verſtärkende πολύς getrennt, für welches nirgends ſonſt eine Spur zu entdecken iſt, und gerade in dem Gebrauch dieſes Zahlbegriffs geht Juſtin mit ihm Hand in Hand. Die Abhängigkeit beider von einem Targum iſt auch hier mit nichts zu erweiſen, indem die Analogie der Peſchito und des heutigen Targum, welche die drei hebräiſchen Aſyndeta נְהִי בְּכִי תַּמְרוּרִים in die Textform ܐܠܝܐ ܘܒܟܝܐ ܡܪܝܪܐ (d. h. Geheul und bitteres Weinen) und אִלְיָא וּדְבָכָן בִּמְרַר (d. h. Geheul und bitter Weinende) zuſammengezogen haben, doch gar zu weit hergeholt wäre. Der Nominativ der drei Hauptwörter iſt dem hebräiſchen Grundtext [2]), die Bindepartikel καί den **LXX.** entfloſſen, denen Matthäus ſonſt erſichtlich bloß in den Schlußworten des Citats nach dem Text der alexandriniſchen Handſchrift folgt.

c. Tr. c. 123. p. 412. [p. 353. A.]:	Matth. 12, 18—21.:	LXX. Jeſ. 42, 1—4.:
Οὕτω λέγει (Ἡσαΐας)· Ἰακὼβ ὁ παῖς μου, ἀντιλήψομαι αὐτοῦ· Ἰσραὴλ ἐκλεκτός μου, ϑήσω τὸ πνεῦμά μου ἐπ'	Ὅπως πληρωϑῇ τὸ ῥηϑὲν διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου λέ-	Ἰακὼβ ὁ παῖς μου, ἀντιλήψομαι αὐτοῦ· Ἰσραὴλ ὁ ἐκλε-

1) Der alexandriniſche Koder der **LXX.** lieſt, theilweiſe dem Text des Matthäns entſprechender: φωνὴ ἐν τῇ ὑψηλῇ ἠκούσϑη . . . . Ῥαχὴλ ἀποκλαιομένης ἐπὶ τῶν υἱῶν αὐτῆς, καὶ οὐκ ἤϑελε παρακληϑῆναι, ὅτι οὐκ εἰσίν.

2) Doch findet ſich derſelbe auch in etwa einem Dutzend Handſchriften der **LXX.** bei Holmes.

αὐτόν, καὶ κρίσιν τοῖς ἔθνεσιν ἐξοίσει. Οὐκ ἐρίσει οὔτε κράξει οὔτε ἀκούσεταί τις ἐν ταῖς πλατείαις τὴν φωνὴν αὐτοῦ· κάλαμον συντετριμμένον οὐ κατεάξει καὶ λίνον τυφόμενον οὐ μὴ σβέσει, ἀλλὰ εἰς ἀλήθειαν ἐξοίσει, κρίσιν ἀναλήψει καὶ οὐ μὴ θραυσθήσεται, ἕως ἂν θῇ ἐπὶ τῆς γῆς κρίσιν· καὶ ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ἐλπιοῦσιν ἔθνη. — c. 135. p. 444. [p. 365. A.]: οὕτως ἔφη· Ἰακὼβ ὁ παῖς μου, ἀντιλήψομαι αὐτοῦ· καὶ Ἰσραὴλ ὁ ἐκλεκτός μου, προσδέξεται αὐτὸν ἡ ψυχή μου· δέδωκα τὸ πνεῦμά μου ἐπ' αὐτόν, καὶ κρίσιν τοῖς ἔθνεσιν ἐξοίσει. Οὐ κεκράξεται οὐδὲ ἀκουσθήσεται ἔξω ἡ φωνὴ αὐτοῦ· κάλαμον τεθραυσμένον οὐ συντρίψει καὶ λίνον τυφόμενον οὐ σβέσει, ἕως οὗ νῖκος ἐξοίσει, κρίσιν ἀναλήψει καὶ οὐ θραυσθήσεται, ἕως ἂν θῇ ἐπὶ τῆς γῆς κρίσιν· καὶ ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ἐλπιοῦσιν ἔθνη.

γοντος· ἰδού, ὁ παῖς μου, ὃν ἡρέτισα, ὁ ἀγαπητός μου, εἰς ὃν εὐδόκησεν ἡ ψυχή μου· θήσω τὸ πνεῦμά μου ἐπ' αὐτόν, καὶ κρίσιν τοῖς ἔθνεσιν ἀπαγγελεῖ. Οὐκ ἐρίσει οὐδὲ κραυγάσει οὐδὲ ἀκούσει τις ἐν ταῖς πλατείαις τὴν φωνὴν αὐτοῦ. Κάλαμον συντετριμμένον οὐ κατεάξει καὶ λίνον τυφόμενον οὐ σβέσει· ἕως ἂν ἐκβάλῃ εἰς νῖκος τὴν κρίσιν· καὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ἔθνη ἐλπιοῦσι.

κτός μου, προσεδέξατο αὐτὸν ἡ ψυχή μου· ἔδωκα τὸ πνεῦμά μου ἐπ' αὐτόν, κρίσιν τοῖς ἔθνεσιν ἐξοίσει. Οὐ κράξεται (cod. Vatican. κεκράξεται) οὐδὲ ἀνήσει, οὐδὲ ἀκουσθήσεται ἔξω ἡ φωνὴ αὐτοῦ. Κάλαμον συντεθλασμένον (cod. Vatic. τεθλασμένον) οὐ συντρίψει καὶ λίνον καπνιζόμενον οὐ σβέσει, ἀλλὰ εἰς ἀλήθειαν ἐξοίσει κρίσιν, ἀναλάμψει καὶ οὐ θραυσθήσεται, ἕως ἂν θῇ ἐπὶ τῆς γῆς κρίσιν, καὶ ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ἔθνη ἐλπιοῦσιν.

Die Ueberſetzung des Matthäus iſt unmittelbar aus dem hebräiſchen Grundtext gearbeitet, deſſen Sinn ſie, ohne ſich gerade ängſtlich an die Worte anzuklammern, unter dem entſchieden meſſianiſchen Geſichtspunkt treu wiedergibt. Mit Ausnahme der Schlußworte und einiger zufälliger Anklänge, wie ſie die Uebertragung derſelben hebräiſchen Worte faſt unvermeidlich machte, hat ſie ſich daher überall von der Textgeſtalt der **LXX.** entfernt. Daß dieſe Ueberſetzung nicht die Arbeit des Evangeliſten, ſondern ein Pro-

dukt der von einem Targum und deſſen griechiſchen Dolmetſchern ausgegangenen, mannigfach ſchwankenden mündlichen Ueberlieferung ſei, läßt ſich nicht aus der Wahrnehmung folgern, daß ſich nicht in allen Worten der eigenthümliche Sprachgebrauch des Matthäus zu erkennen gibt [1]). Denn vorerſt iſt dieſer Sprachgebrauch doch etwa zur Hälfte wirklich vorhanden. Sodann, welch' eine Anmuthung, daß ein Schriftſteller beim Ausdruck ſeiner Gedanken, ſogar bei der Uebertragung einer fremden Schriftſtelle ſich ſtets nur im allerknappſten Gleis ſeiner altgewohnten, ausgetretenen Redensarten oder Wortformen zu bewegen habe? Daß aber Matthäus, abgehend von dem Wortlaut der **LXX.**, den prophetiſchen Ausſpruch überhaupt noch ſelbſtändig aus dem Grundtext überſetzte, war gefordert durch die Ungefügigkeit der **LXX.**, mit deren Text die meſſianiſche Auffaſſung ſchwer in Einklang zu bringen war. Daß er gleichwohl in den Schlußworten gegen den hebräiſchen Text ſich an die **LXX.** angelehnt hat, war durch daſſelbe meſſianiſche Intereſſe bedingt; indem ſich den Heiden wohl ein Harren auf den Namen des Herrn, nicht aber ein Harren auf ſein Geſetz (לְתוֹרָתוֹ) zuſchreiben ließ. Was ferner die Beſchaffenheit der Textworte bei Juſtin betrifft, ſo ſpringt in die Augen, daß ſie nicht als eigentliches Evangeliencitat, ſondern als altteſtamentliches Schriftwort eingeführt ſind; ebenſo daß beide Citate, obwohl das zweite bis auf geringe Abweichungen ſtreng dem Text der **LXX.** folgt, frei aus dem Gedächtniß niedergeſchrieben ſind. Vornämlich im erſtern ſind die Anklänge an Matthäus unverkennbar. Denn nicht nur daß zu Gunſten der meſſianiſchen Auffaſſung das *ἔδωκα* der Siebzig in das Futur *θήσω* verwandelt iſt [2]): die übrigen mit Matthäus gleichlautenden Sätze oder Worte haben im Text des Originals eine ſo geringe Noth-

---

1) Wie Credner (Beiträge zur Einleitung **II.** S. **141.** ff. **211.** ff.) will.

2) Wie im zweiten Citat das *προσεδέξατο* der **LXX.** in *προσδέξεται*.

wendigkeit, ſind ſo zufällige Erzeugniſſe ſchriftſtelleriſcher Eigenthümlichkeit, daß das Allerunwahrſcheinlichſte wäre, ſie aus dem freien Zuſammentreffen zweier ſelbſtändiger Verfaſſer abzuleiten. Oder wie ſollte wohl aus den Bildungsgeſetzen der freien Geiſtesthätigkeit erklärbar, durch welche Analogieen nachweisbar ſein, daß z. B. zwei unabhängige Ueberſetzer nicht bloß in ſo kleinlichen Konformitäten, wie in der Uebertragung des Hebräiſchen צָעַק durch *ἐρίζειν*, des נָשָׂא durch *κράζειν*, des בַּחוּץ durch *ἐν ταῖς πλατείαις*, ſondern ſogar in dem Ausdruck *ἀκούσει* oder *ἀκούσεταί τις* für das Hebräiſche יַשְׁמִיעַ ſich begegnet ſein ſollen? Man vergleiche endlich die Ueberſetzung im Ganzen: *οὐκ ἐρίσει οὔτε κράξει οὔτε ἀκούσεταί τις ἐν ταῖς πλατείαις τὴν φωνὴν αὐτοῦ* für das Hebräiſche: לֹא יִצְעַק וְלֹא יִשָּׂא וְלֹא יַשְׁמִיעַ בַּחוּץ קוֹלוֹ; man vergleiche das zweimalige *λίνον τυφόμενον*, das *νῖκος ἐξοίσει*, wofür im Hebräiſchen לֶאֱמֶת יוֹצִיא gebraucht iſt.

Apol. I, 35. p. 212. [p. 76. D.]: *Ἑτέρου προφήτου τοῦ Σοφονίου τὰς τῆς προφητείας λέξεις ἐροῦμεν· εἰσὶ δὲ αὗται· χαῖρε σφόδρα, θύγατερ Σιών, κήρυσσε, θύγατερ Ἱερουσαλήμ· ἰδού, ὁ βασιλεύς σου ἔρχεταί σοι πρᾶος, ἐπιβεβηκὼς ἐπὶ ὄνον καὶ πῶλον, υἱὸν ὑποζυγίου.* — **c. Tr. c. 53. p. 170. [p. 273. A.]:** *προεφητεύθη ὑπὸ Ζαχαρίου . . . . οὕτως· χαῖρε σφόδρα, θύγατερ Σιών, ἀλάλαξον, κήρυσσε, θύγατερ Ἱερουσαλήμ· ἰδού, ὁ βασιλεύς σου ἥξει σοι δίκαιος καὶ σώζων αὐτὸς καὶ πραῢς καὶ πτωχός, ἐπιβεβηκὼς ἐπὶ ὑποζύγιον καὶ πῶλον ὄνου.*

Matth. 21, 4. f.: *Τὸ ῥηθὲν διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος· εἴπατε τῇ θυγατρὶ Σιών· ἰδού, ὁ βασιλεύς σου ἔρχεταί σοι πραῢς καὶ*[1]) *ἐπιβεβηκὼς ἐπὶ ὄνον καὶ πῶλον, υἱὸν ὑποζυγίου.*

LXX. Zachar. 9, 9.: *Χαῖρε σφόδρα, θύγατερ Σιών, κήρυσσε, θύγατερ Ἱερουσαλήμ· ἰδού, ὁ βασιλεύς σου ἔρχεταί σοι δίκαιος καὶ σώζων, αὐτὸς πραῢς καὶ ἐπιβεβηκὼς ἐπὶ ὑποζύγιον καὶ πῶλον νέον.*

---

1) Das *καί* iſt, wie bei Juſtin, noch in den Handſchriften D. 61. 69., in mehrern Ueberſetzungen und Kirchenvätern weggelaſſen.

Die Abhängigkeit des Citats in der Apologie von dem Text des Matthäus iſt augenfällig, und um ſo bedeutungsvoller, als der Evangeliſt bei freier Gedächtnißanführung[1]) ſich gleichmäßig vom Text des hebräiſchen Originals als der **LXX.** entfernt hat. Wenn es im Eingang gegen Matthäus mit den **LXX.** ſtimmt, ſo iſt es andererſeits im Hauptkern des prophetiſchen Ausſpruchs dem kanoniſchen Text auf das treueſte angeſchloſſen und folgt den **LXX.** nur, wie weit dieſelben von Matthäus benutzt ſind. Für Juſtin hatte die Verwendung gerade eines doppelten Thieres auf Chriſti Einzug in Jeruſalem die höchſte Wichtigkeit. Denn er ſah darin die meſſianiſchen Vorbilder für die dereinſtige Bekehrung der Juden und Heiden. Zu ſagen, Juſtin möge zu Gunſten der altteſtamentlichen Prophetie (bewußt oder unbewußt) die Geſchichte von den z w e i Eſeln erdacht haben, wäre völlig unmotivirt. Vielmehr iſt das Verhältniß dahin umzukehren: weil der Kirchenvater die Nachricht von dem Gebrauch der zwei Eſel bei dem Evangeliſten d. h. eben bei Matthäus vorfand, mußte er, ſeinem Standpunkt folgerecht, die altteſtamentliche Allegorie aufſuchen, in welcher die Thatſache vorgebildet war. Ueberdieß iſt ſchon mit der nachdrucksvollen Bemerkung, daß Chriſtus beide Thiere von Bethphage habe herbeiholen laſſen, klar genug auf des Matthäus Erzählungston hingewieſen[2]). Das Citat im Dialog iſt nun zwar, größtentheils durch das Mittelglied der **LXX.**, den Worten des hebräiſchen Textes bedeutend angenäherter, und von der Anführung in der Apologie um ein Beträchtliches verſchieden. Dennoch iſt auch in jenem, wenigſtens was den Sinn betrifft, die Uebereinſtimmung mit Matthäus durch die Schlußworte hergeſtellt: *ἐπιβεβηκὼς ἐπὶ ὑποζύγιον καὶ πῶλον ὄνου*. Das Futurum *ἥξει* iſt dem יָבוֹא des Ori-

---

1) Wie am beſtimmteſten aus den Eingangsworten: *εἴπατε τῇ θυγατρὶ Σιών* erhellt.

2) **Dial. c. Tr. c. 53. p. 170. 172. [p. 273.].**

ginals nachgebildet. Ἄλλαξον und κήρυσσε ſind Ueberſetzungen eines und deſſelben hebräiſchen Ausdruckes הָרִיעַ, die beiden Synonyme πραΰς und πτωχός Ueberſetzungen des Wortes עָנִי [1]).

c. Tr. c. 17. p. 62. [p. 235. C.]:	Matth. 21, 13.:	LXX. Jeſ. 56, 7.:
Γέγραπται· ὁ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς ἐστιν, ὑμεῖς δὲ πεποιήκατε [2]) αὐτὸν σπήλαιον λῃστῶν.	Καὶ λέγει αὐτοῖς· γέγραπται, ὁ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς κληθήσεται, ὑμεῖς δὲ αὐτὸν ἐποιήσατε σπήλαιον λῃστῶν.	ὁ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς κληθήσεται πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν. Jerem. 7, 11.: μὴ σπήλαιον λῃστῶν ὁ οἶκός μου;

Es kann die Frage ſein, ob dieſes Citat nicht vielmehr auf Lukas (19, 46.) als auf Matthäus zurückzuführen ſein möchte, indem des Lukas Text durch die Variante ἐστιν anſtatt κληθήσεται dem Wortlaut Juſtin's am nächſten ſteht. Gleichviel. Das Citat ſelbſt iſt jedenfalls von der entſcheidendſten Wichtigkeit, indem es in ſolcher Zuſammenfügung ſich nirgends im A. T. findet, vielmehr freithätig aus Ausſprüchen des Jeſaias und Jeremias zuſammengeſetzt iſt. Sollte Juſtin dieſelbe Verknüpfung der ſo weit getrennten Stellen noch einmal ſelbſtändig, gleichwie Chriſtus bei den Synoptikern, gebildet oder durch die mündliche Ueberlieferung überkommen haben? Allein ſchon mit dem einleitenden γέγραπται iſt ſehr beſtimmt auf den kanoniſchen Evangelientext hingewieſen. Oder ſollte das Alles aus dem Füllhorn eines Apokryphums geſchöpft ſein? Allein den Schluß von der Möglichkeit auf Wirklichkeit haben ſchon die Alten als einen der gebrechlichſten Kalkule

1) Ueber die Erſcheinung, daß ſo manche der altteſtamentlichen Citate Juſtin's gegen die Ueberſetzung der LXX. näher an Sinn und Ausdruck des hebräiſchen Originals angeſchloſſen ſind oder daß neben den Lesarten der LXX. noch eine zweite, wortgetreuere Verſion des Hebräiſchen gegeben iſt, ſ. meine Monographie über Juſtin d. Märt. I. S. 214. ff.

2) Dieſelbe Lesart hat noch die Handſchrift 1. und Origenes zweimal. Die Umſtellung ἐποιήσατε αὐτόν wird in den Handſchriften Γ. 28. 299. ev. 6. gefunden.

anerkannt. Will Credner gar die Schlußworte ὑμεῖς u. ſ. w. für eine bloße Nutzanwendung aus des Jeſaias Ausſpruch, nicht für ein Citat aus dem A. T. anſehn[1]); ſo iſt dieſes eine der Vermuthungen, die einem Nothbehelf wie ein Auge dem andern ähnlich ſieht. Ja ſelbſt durch ſie wäre dem Beweis für Juſtin's Bekanntſchaft mit den Synoptikern nichts entzogen.

---

§. 16.

Analogieen dieſer Uebereinſtimmung in den Briefen des Paulus.

So ſcheint unwiderſprechlich, daß Juſtin das Evangelium des Matthäus in der Geſtalt, wie wir es noch heute im Kanon leſen, benutzt hat — unwiderſprechlich vor allem durch die auf keine andere Weiſe zu erklärende Abhängigkeit in einer Reihe altteſtamentlicher Citate, deren Hauptcharakter, wie bemerkt, das anſcheinend zufällige Schwanken zwiſchen dem Wortlaut des hebräiſchen Grundtextes und der griechiſchen Ueberſetzung iſt.

Dennoch bedarf dieſes Reſultat noch nach einer zwiefachen Seite der Rechtfertigung. Credner hat der Klarheit jener Thatſachen die beiden Einwürfe entgegengeſtellt — einmal, daß doch an mehrern Stellen die Wortübereinſtimmung Juſtin's mit Matthäus ſich eben nur auf die altteſtamentlichen Citate im engſten Sinn beſchränke, indeß alles übrige mit Freiheit behandelt ſei, daß alſo das mnemoniſche Räthſel anzunehmen ſein würde, es hätten ſich dem Gedächtniß des Kirchenvaters gerade bloß die altteſtamentlichen Textworte mit ängſtlicher Genauigkeit, alle übrigen Data mit mehr oder minder Oberflächlichkeit eingeprägt[2]) — zum andern, daß jene Uebereinſtimmung in den altteſtamentlichen Citaten in keiner Weiſe aus der Abhängigkeit Juſtin's von Matthäus, umgekehrt aus der Abhängigkeit

---

1) Beiträge zur Einleitung II. S. 144. 2) Beiträge I. S. 213.

dieſer beiden von einer dritten gemeinſchaftlichen Quelle, dem ſogenannten altteſtamentlichen Urevangelium zu erklären ſei[1]).

Es iſt wahr. Die drei erſten der oben aufgeführten meſſianiſchen Beweisſtellen aus dem A. T., deren Wortlaut bei Matthäus und Juſtin ſich beinahe ſo gut wie deckt, ſind mit dem übrigen Geſchichtsbeſtand in der Weiſe verwebt, daß ſich die wörtliche Uebereinſtimmung mit Matthäus weſentlich nur auf die Lehnſtücke aus dem A. T. erſtreckt; indeß die evangeliſche Geſchichtstradition kaum mehr als dem Hauptinhalt nach an Gedanke oder Ausdruck des Matthäus anklingt. Allein wie es ſchon im Allgemeinen eine weſentliche Eigenthümlichkeit der mnemoniſchen Reproduktion Juſtin's iſt, daß die Lehrſprüche treuer als die Geſchichtsdata, und die Stellen des A. Ts. (vornämlich im Dialog) wiederum getreuer als die Lehnſtücke aus den Evangelien dargeſtellt ſind: ſo iſt für die räthſelhafte Erſcheinung in Betreff des Matthäus im Gebrauch der pauliniſchen Briefe eine ſo vollkommene Analogie dargeboten, daß die Wahrheit des einen mit der Wahrheit des andern ſteht und fällt. Man hat oft voll Verwunderung gefragt, warum bei Juſtin von den Schriften des Heidenapoſtels nirgends Gebrauch gemacht ſei, da ihm dieſelben nach Lage aller Verhältniſſe doch unmöglich hätten unbekannt ſein können. Man hat von einer verdeckten Freundſchaft für den Standpunkt des Judenchriſtenthums geredet, welcher Juſtin Briefe und Theologie des Paulus zum Opfer gebracht habe. Man hat dieſe Fabel wohl bis zu dem Aeußerſten fortgeſponnen, daß der Kirchenvater ſeine einſtige Vertrautheit mit den Judenchriſten durch die ſpäter fingirte Bekehrungsgeſchichte im Eingang ſeines Dialogs abſichtlich in den Hintergrund geſchoben haben ſoll, um nicht ſeinen Ruf als Hauptträger dermaliger Rechtgläubigkeit aufs Spiel zu ſetzen, oder beſſer geſagt, um unter der gleißnenden Maske

---

1) Beiträge II. S. 312 ff.

des Katholikers für ſeine alten Glaubensgenoſſen, für die bereits als Ketzer anrüchigen Ebioniten um ſo ſicherer, weil unvermutheter zu wirken. Allein wie dieſe vorgebliche Geiſteseinheit mit den akatholiſchen Judenchriſten längſt als das, was ſie iſt, nämlich als die ſchillernde Dichtung vorgefaßter kritiſcher oder dogmatiſcher Meinungen erwieſen worden iſt [1]); ſo iſt auch die Bekanntſchaft Juſtin's mit den Briefen des Paulus außer allem Zweifel — nicht bloß oder vielmehr nicht ſowohl durch direkte Bezugnahme auf den dem Heidenapoſtel eigenthümlichen Lehrbegriff und Sprachgebrauch, als durch den Gebrauch einiger altteſtamentlicher Schriftſtellen, welche genau mit denſelben Abweichungen von dem hebräiſchen Grundtext und den **LXX.**, wie ſie ſonſt völlig beiſpiellos in den Briefen des Paulus zu Tage treten, bei ihm aufgeführt ſind. Die Anklänge an pauliniſche Gedanken und Ausdrucksweiſen ſind in der That viel zu vereinzelt und unbeſtimmt, als daß durch ſie allein mehr als ein allgemeines Berührtſein von dem pauliniſchen Geiſt begründet werden dürfte [2]). Was könnte der Annahme im Weg ſtehn, daß Juſtin ſich dieſelben beim Aufenthalt in den Gemeinden, denen Paulus vor allen ſein Gepräge aufgedrückt hatte, aus dem mündlichen Verkehr angeeignet habe — vorausgeſetzt nur den freilich überhaupt undenkbaren Fall, daß möglich geweſen wäre, an Orten, wie z. B. Epheſus, von dem Geiſt und nicht zugleich von den Schriften des Apoſtels berührt zu werden? Iſt ferner unbeſtreitbar, daß Juſtin mit dem Geſammtinhalt ſeiner Theologie, beſonders mit ſeiner Anſicht vom Judenthum als der zwar unvollkommenen, aber doch prophetiſchen Vorſtufe des Chriſtenthums im pauliniſchen Boden wurzelt:

---

1) Vgl. meine Monographie: Juſtin der Märtyrer II. S. 233. ff. und Bindemann (theol. Studien und Kritiken J. 1842. H. 2. S. 382. ff.)

2) S. Juſtin der Märt. II. S. 7. f. und Otto Beziehungen auf pauliniſche Briefe bei Juſtin d. Märt.: in Illgen's Zeitſchrift für die hiſtoriſche Theologie J. 1842. H. 2. S. 41. ff.

was wäre gegen die Vorausſetzung zu ſagen, daß dieſe Geiſtes- und Glaubenseinheit nicht ſowohl das Produkt eines unmittelbaren Studiums der pauliniſchen Briefe, als der Reflex des ſich mächtig entwickelnden Katholicismus, wie derſelbe eben durch die Welt- und Religionsanſicht des Paulus eigenthümlich beſtimmt worden war, geweſen ſei? Dagegen iſt allem Schwanken durch die Thatſache ein Ziel geſetzt, daß Juſtin mit Paulus mehrere Schriftſtellen des A. Ts. theilt, deren Textgeſtalt auf einer ſo individuellen Konſtellation beruht, ſo eigenwillig zufällig von den Texten des hebräiſchen Originals und der LXX. abweicht, daß jede andere Erklärungsweiſe als die der unmittelbaren Herübernahme aus den Briefen des Apoſtels ſchlechthin ausgeſchloſſen iſt. Die zwei bedeutendſten dieſer Schriftcitate ſind[1]:

c. Tr. c. 27. p. 88. [p. 244. D. E.]:	Röm. 3, 11—18.:	LXX.:
Καὶ πάντες γὰρ ἐξέκλιναν, βοᾷ, πάντες ἅμα ἠχρειώθησαν· οὐκ ἔστιν ὁ συνιών, οὐκ ἔστιν ἕως ἑνός· ταῖς γλώσσαις αὐτῶν ἐδολιοῦσαν· τάφος ἀνεῳγμένος ὁ λάρυγξ αὐτῶν, ἰὸς ἀσπίδων ὑπὸ τὰ χείλη αὐτῶν· σύντριμμα καὶ ταλαιπωρία ἐν ταῖς ὁδοῖς αὐ-	Οὐκ ἔστιν ὁ συνιών, οὐκ ἔστιν ὁ ἐκζητῶν τὸν θεόν· πάντες ἐξέκλιναν, ἅμα ἠχρειώθησαν, οὐκ ἔστι ποιῶν χρηστότητα, οὐκ ἔστιν ἕως ἑνός· (Pſalm 14, 2. f.) τάφος ἀνεῳγμένος ὁ λάρυγξ αὐτῶν, ταῖς γλώσσαις αὐτῶν ἐδολιοῦσαν (Pſ. 5, 10.)· ἰὸς ἀσπίδων ὑπὸ τὰ χείλη αὐτῶν (Pſ. 140, 4.)· ὧν τὸ στόμα ἀρᾶς καὶ πικρίας γέμει (Pſ. 10, 28.)· ὀξεῖς οἱ πόδες αὐτῶν ἐκχέαι αἷμα, σύντριμμα καὶ ταλαι-	... τοῦ ἰδεῖν, εἰ ἔστι συνιὼν ἢ ἐκζητῶν τὸν θεόν· πάντες ἐξέκλιναν ἅμα, ἠχρειώθησαν· οὐκ ἔστι ποιῶν χρηστότητα, οὐκ ἔστιν ἕως ἑνός· τάφος ἀνεῳγμένος ὁ λάρυγξ αὐτῶν, ταῖς γλώσσαις αὐτῶν ἐδολιοῦσαν· ἰὸς ἀσπίδων ὑπὸ τὰ χείλη αὐτῶν· οὗ ἀρᾶς τὸ στόμα αὐτοῦ γέμει καὶ πικρίας καὶ δόλου· οἱ δὲ πόδες αὐτῶν ἐπὶ πονηρίαν τρέχουσι, ταχινοὶ ἐκχέαι αἷμα..... σύντριμμα καὶ ταλαιπωρία ἐν ταῖς ὁδοῖς

1) Das zweite zuerſt veröffentlicht von Otto (a. D. 1843. H. 1. S. 36. ff.). Einige andere Citate der Art ſ. in: Juſtin der Märt. II. S. 10. f.

τῶν, καὶ ὁδὸν εἰρήνης οὐκ ἔγνωσαν.	*πωρία ἐν ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν, καὶ ὁδὸν εἰρήνης οὐκ ἔγνωσαν* (Jeſ. 59, 7. f.)· *οὐκ ἔστι φόβος θεοῦ ἀπέναντι τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν* (Pſ. 36, 2.).	*αὐτῶν, καὶ ὁδὸν εἰρήνης οὐκ ἔγνωσαν· οὐκ ἔστι φόβος θεοῦ ἀπέναντι τῶν ὀφθαλμῶν αὐτοῦ.*

Mit geringen Abweichungen iſt der Text des pauliniſchen Citats dem der **LXX.** völlig konform, nur daß die hier getrennten Stellen, ſo wie's des Apoſtels polemiſche Abſicht erforderte, in Eins zuſammengezogen ſind. Um unbedeutende Umſtellungen oder Wortvarianten nicht zu rechnen, ſo hat Juſtin ſich im übrigen auf das treueſte an Paulus angeſchloſſen. An keiner Stelle der altteſtamentlichen Schriften finden ſich die verbundenen Sprüche, ſei's in der längern Geſtalt des Apoſtels oder in der kürzern Juſtin's, beiſammen. Es iſt ohne ſichere handſchriftliche Auktorität, wenn ſie in den gewöhnlichen Ausgaben der **LXX.** nach der Aufeinanderfolge wie bei Paulus den Worten des Pſalm 14, 3. angehängt ſind. Die vatikaniſche Handſchrift hat ſie bloß am Rand, noch dazu mit der ausdrücklichen Bemerkung: *οὐδαμοῦ κεῖνται τῶν ψαλμῶν· πόθεν δὲ ὁ ἀπόστολος εἴληφεν αὐτούς, ζητητέον*: eine Bemerkung, wodurch ihre Herübernahme aus dem Römerbrief beſtimmt genug bezeichnet iſt.

c. Tr. c. 39. p. 126. [p. 257. D.]:	Röm. 11, 2. ff.:	LXX. 1 Kön. 19, 10. [14.] 18.:
Καὶ γὰρ Ἠλίας ὑπὲρ ὑμῶν πρὸς τὸν θεὸν ἐντυγχάνων, οὕτως λέγει· κύριε, τοὺς προφήτας σου ἀπέκτειναν καὶ τὰ θυσιαστήριά σου κατέσκαψαν· κἀγὼ ὑπελείφθην μόνος καὶ ζητοῦσι τὴν ψυχήν μου. Καὶ ἀποκρίνεται αὐτῷ· ἔτι εἰσί	*Ἢ οὐκ οἴδατε, ἐν Ἠλίᾳ τί λέγει ἡ γραφή; ὡς ἐντυγχάνει τῷ θεῷ κατὰ τοῦ Ἰσραήλ· κύριε, τοὺς προφήτας σου ἀπέκτειναν καὶ τὰ θυσιαστήριά σου κατέσκαψαν· κἀγὼ ὑπελείφθην μόνος καὶ ζητοῦσι τὴν ψυχήν μου. Ἀλλὰ τί λέγει*	*Ζηλῶν ἐζήλωσα* (cod. Vatican. *ἐζήλωκα*) *τῷ κυρίῳ παντοκράτορι, ὅτι ἐγκατέλειπόν σε* (cod. Vat. vs. 14.: *ἐγκατέλιπον τὴν διαθήκην σου*) *οἱ υἱοὶ Ἰσραήλ,* (cod. Vat. *καὶ*) *τὰ θυσιαστήριά σου κατέσκαψαν* (vs. 14. *καθεῖλαν*), *καὶ τοὺς προφήτας σου ἀπέκτειναν ἐν ῥομφαίᾳ* (cod.

μοι ἑπτακισχίλιοι ἄνδρες, οἳ οὐκ ἔκαμψαν γόνυ τῇ Βάαλ.	αὐτῷ ὁ χρηματισμός; κατέλιπον ἐμαυτῷ ἑπτακισχιλίους ἄνδρας, οἵτινες οὐκ ἔκαμψαν γόνυ τῇ Βάαλ.	Alex. vs. 14. ῥομφαίαις), καὶ ὑπολέλειμμαι ἐγὼ μονώτατος καὶ ζητοῦσι τὴν ψυχήν μου λαβεῖν αὐτήν. Καὶ καταλείψεις ἐν Ἰσραὴλ ἑπτὰ χιλιάδας ἀνδρῶν, πάντα γόνατα, ἃ οὐκ ὤκλασαν τῷ Βάαλ.

Ausgenommen die Schlußworte, ſtimmt dieſe Anführung wörtlich mit dem Text des Paulus überein, der die dem Hebräiſchen ſtreng angepaßte Ueberſetzung der **LXX.** theils verkürzt theils umgeſtellt hat. Ein zufälliges Zuſammentreffen in dieſen Abänderungen iſt in keiner Weiſe anzunehmen. Vielmehr iſt Juſtin's Abhängigkeit von dem Apoſtel bereits durch die Eingangsworte hinreichend konſtatirt. Varianten, welche der Wortfolge des altteſtamentlichen Textes bei Paulus entſprächen, ſind in keiner Handſchrift der **LXX.** zu entdecken geweſen, Parallelen für den Wortlaut wenige.

Entſteht ſchließlich die Frage, warum bei ſo eingreifender Bekanntſchaft mit den pauliniſchen Briefen und bei der Geiſteseinheit mindeſtens in allen Hauptſätzen chriſtlicher Lehre doch der Name des Apoſtels von Juſtin niemals genannt und von ſeinen Schriften im Ganzen nur ein ſo ſpärlicher Gebrauch gemacht ſei, ſo iſt nicht dieſes Orts, darauf näher einzugehn. Nur ſo viel mag bemerkt ſein, daß ſich das auffallende Stillſchweigen über den Apoſtel am wahrſcheinlichſten aus einem Uebermaß von Vorſicht gegenüber Juden und Judenchriſten, der ſo eingeſchränkte Gebrauch der pauliniſchen Lehrſchriften aus der Eigenthümlichkeit eines apologetiſchen Standpunkts erklärt, welchem eben nur die altteſtamentliche Prophetie als vollwichtige Beweisinſtanz galt. Jedenfalls unbeſtreitbar iſt, daß Juſtin ſich aus der Lektüre oder dem Anhören der Apoſtelbriefe beim öffentlichen Gottesdienſt vorzugsweiſe eben nur die Citate des A. Ts. in der denſelben vom Apoſtel aufge-

drückten Textgeſtalt angeeignet habe. Und ſomit finden wir uns einer Thatſache gegenüber, durch welche die Beobachtung erſt in ihr volles Licht tritt, daß Juſtin mit Matthäus gerade in den meſſianiſchen Weiſſagungen gegen die **LXX.** und ſelbſt gegen den hebräiſchen Grundtext zuſammengetroffen iſt. Ob dadurch nicht auf die Receptions- und Reproduktionsthätigkeit des juſtin'ſchen Gedächtniſſes der Anſchein des Bizarren fällt? Gleichviel. Die Thatſache ſelbſt kann darum nicht beanſtandet werden. Und wo Thatſachen ſprechen, iſt mit den Möglichkeiten oder Schwierigkeiten der Dechiffrirung nichts gethan. Man ſteige tiefer in den Geiſtesſchacht hinab. Vielleicht daß man hier den Schlüſſel für das Unbegreifliche dennoch entdeckt.

---

§. 17.

Das altteſtamentliche Urevangelium.

Aber ein altteſtamentliches Urevangelium war vielleicht die Quelle für die bei Matthäus und Juſtin gleichlautenden Citate des A. Ts? Es dürfte gerechter Grund zur Befürchtung ſein, daß dieſe Urevangeliumstheorie nach kürzeſter Exiſtenz das Schickſal ihrer neuteſtamentlichen Aelterſchweſter theilen wird, unter die glänzenden Meteore kritiſcher Wunderlichkeit gezählt zu werden. Oder vielmehr ſie hat bereits das viel härtere Geſchick erlebt, daß — außer dem Hiſtoriographen des modernſten Urchriſtenthums[1]) — bis zur Stunde noch kein namhafter Kritiker bei ihr Taufpathenſtelle übernommen hat.

Als die älteſten Gläubigen aus der Klaſſe der paläſtiniſchen Judenchriſten — dieß ungefähr ſind ihre Hauptgedanken — durch die Wirklichkeit des Lebens Jeſu, insbeſondere durch ſeine Niedrigkeit und ſeinen Kreuzestod, ſich über die Wahrheit des altgehegten, volksthümlichen Meſ-

---

1) Schwegler das nachapoſtoliſche Zeitalter I. S. 253.

ſiasideals enttäuſcht ſahn, wandten ſie ſich einem tiefern Studium des A. Ts. in der Urſprache an der Hand eines Targum zu. Die Frucht dieſes lange und eifrig fortgeſetzten Studiums war die verſtärkte Ueberzeugung, daß ihre ſeitherigen, durch die Geſchichte Chriſti nicht erfüllten Meſſiasvorſtellungen völlig unbegründet geweſen ſeien. Mit dieſer Ueberzeugung und zufolge jenes Studiums war allmählich auf Grundlage des altteſtamentlichen Urtextes eine Art altteſtamentlichen Urevangeliums erwachſen, d. h. ein Cyklus altteſtamentlicher Meſſiasſtellen, welche, auf die Geſchichte des hiſtoriſchen Chriſtus angewandt und in ihr als erfüllt nachgewieſen, den wahren Geiſt des altteſtamentlichen Meſſiasbildes darſtellen ſollten und zum Troſt für die Gläubigen aus der Beſchneidung darſtellten. Nachdem hierauf in Folge der Allgemeinheit, mit welcher frühe das Chriſtenthum von griechiſch redenden Juden ergriffen worden war, die griechiſche Sprache in der jeruſalemiſchen Muttergemeinde Eingang gefunden, nachdem durch Erfahrung ſich die Ueberzeugung feſtgeſtellt hatte, daß die LXX. nach ihrer dermaligen Beſchaffenheit völlig ungeeignet ſeien, um ohne bedeutende Umbildungen als Organ für das berichtigte altteſtamentliche Chriſtusbild zu dienen, ſo war die Nothwendigkeit eines Auskunftsmittels offenbar. Dieſes Auskunftsmittel wurde in dem zwiefachen Verfahren erkannt, theils daß man die vornehmſten meſſianiſchen Beweisſtellen ohne alle Rückſicht auf die LXX. beim Vortrag der evangeliſchen Geſchichte zugleich mit dieſer ins Griechiſche übertrug und ſo dem mündlichen Urevangelium als integrirenden Beſtandtheil einverleibte — in deſſen Schickſal ſie alsdann bis zur ſchriftlichen Aufzeichnung verflochten blieben — theils daß ſprachkundige Judenchriſten die alexandriniſche Ueberſetzung an den im engern Sinn ſogenannten meſſianiſchen Stellen nach dem hebräiſchen Grundtext berichtigten. Es iſt unwahrſcheinlich, daß ein ſolcher Berichtigungsverſuch urſprünglich mit der Abſicht einer gleichmäßigen Ausdehnung über das ganze A. T. unternommen worden ſei. Jeden-

falls iſt er ein fragmentariſcher geblieben. Und das ſprechendſte Denkmal einer derartigen, offenbar ſchon in früher Zeit vorgenommenen Reviſion der **LXX.** iſt noch in Juſtin's Handſchrift übrig. Leider war dem einen wie dem andern Auskunftsmittel mehr als zu bald ein Ziel geſetzt. Die mündliche Evangelienüberlieferung ſchloß ſich ab. Die Bekanntſchaft der Kirche mit dem Hebräiſchen war ſeit Jeruſalem's Fall ſo gut wie auf die ſtrengen Judenchriſten beſchränkt, welche, jenſeit des Jordan in ihre Konventikel zurückgezogen, mit den Chriſten griechiſcher Zunge immer weniger Verkehr unterhielten. Nicht lange, ſo ward für die Ueberſetzung der **LXX.** von den des hebräiſchen Idioms unkundigen Griechen das höchſte Anſehn und übermenſchliche Gewähr in Anſpruch genommen. Und ſeit gar das reine pauliniſche Chriſtenthum ſich gedrungen geſehn hatte, mit dem Petrinismus eine Ausgleichung einzugehn, war's dahin gekommen, daß das ganze A. T. für Ein Urevangelium d. h. für Eine große Weiſſagung auf Chriſtus erklärt ward. Daß insbeſondere Matthäus die nach dem Hebräiſchen berichtigten meſſianiſchen Beweisſtellen ſeines Evangeliums nicht ſelbſt erſt aus dem Urtext oder aus dem Text eines Targum überſetzt haben könne, ſoll klar ſein, einmal aus dem Umſtand, daß ihrer ſo wenige ſind, ſodann daraus, daß keine die Spracheigenthümlichkeiten des Matthäus zu erkennen gibt, endlich daß die aus den Texten des hebräiſchen Originals und der **LXX.** gemiſchten Stellen bereits eine Fortpflanzung und Fortbildung unter den Chriſten griechiſcher Zunge verrathen, wie ſie einzig auf dem Weg der mündlichen Ueberlieferung möglich war. So weit die Hauptſätze und Stützen der altteſtamentlichen Urevangeliumsidee.

Offenbar die Hauptfrage iſt, ob wahrſcheinlich ſei, daß die nach dem Hebräiſchen geänderten altteſtamentlichen Citate des Matthäusevangeliums von einer andern als des Apoſtels Hand ſeien. Wären ſie von des Apoſtels Hand, ſo entbehrte jene Urevangeliumsidee jedes Anknüpfungspunk-

tes und Fundaments. Und wirklich iſt dem nicht anders. Betrachten wir zunächſt den Stützpunkt, welcher von der numeriſchen Geringfügigkeit jener Schriftſtellen hergenommen iſt; ſo erledigt er ſich ſofort durch die Bemerkungen, daß Matthäus, als er ſein Evangelium für Helleniſten griechiſch niederſchrieb oder überſetzte[1]), vernünftiger Weiſe die altteſtamentlichen Citate nicht anders wiedergeben konnte, als wie ſie die Helleniſten in ihrer gleich dem hebräiſchen Urtext für inſpirirt geachteten griechiſchen Bibel laſen, — daß er eine Reviſion nach dem Hebräiſchen hauptſächlich nur an den wenigen Stellen vornehmen durfte, an denen die meſſianiſche Auffaſſung durch den Wortlaut der alexandriniſchen Ueberſetzung entweder geradezu ausgeſchloſſen oder doch bedeutend erſchwert war (2, 15. vgl. Hoſ. 11, 1. — 8, 17. vgl. Jeſ. 53, 4. — 12, 18—21. vgl. Jeſ. 42, 1. ff. — 27, 9. f. vgl. Zachar. 11, 12. f.), — endlich daß er dieſem Standpunkt folgerecht überall, wo jenes meſſianiſche Gebot der Noth nicht obwaltete, die Stellen des A. Ts. nach dem Text der **LXX.** anführen, ja den Textlaut der **LXX.** ſelbſt da Jeſu in den Mund legen durfte, wo derſelbe ſich von dem Buchſtaben des Originals mehr oder minder entfernt hat (12, 39. f. vgl. Jon. 2, 1. — 13, 14. f. vgl. Jeſ. 6, 9. f. — 15, 8. f. vgl. Jeſ. 29, 13. — 21, 42. vgl. Pſalm 118, 22. f. — 26, 31. vgl. Zach. 13, 7.). Was zum andern die mangelnden Spracheigenheiten des Matthäus betrifft, ſo könnte dieſer Mangel, auch für den Fall daß er ein vollſtändigerer wäre, um ſo weniger bedeuten, als bei der Kürze der einen (Hoſ. 11, 1.) und der Abhängigkeit der andern unter jenen nach dem Hebräiſchen berichtigten Citaten vom Wortlaut der **LXX.** (vgl. Jerem. 31, 15.

1) Ueber die alte Streitfrage hinſichtlich der hebräiſchen Urſchrift des Matthäus und über das Verhältniß des überlieferten griechiſchen Textes zu jener, iſt hier nicht der Ort zu handeln. Es iſt für die vorliegende Unterſuchung ohne alles Präjudiz, wenn der Urſprung des erſten der neuteſtamentlichen Evangelien von dem Paläſtinenſer Matthäus einfach als Thatſache vorausgeſetzt wird.

Jeſ. 9, 1. f.) für den Ausdruck zum Theil gar keine Wahl war und im Ernſt doch nicht die Meinung ſein kann, daß der Gedankeninhalt eines Schriftſtellers allenthalben ſtets nur durch dieſelbe Chablone des Ausdrucks und der Bilderſprache zu ziehn ſei. Dazu kommt, daß es an den bedeutungsvollſten Uebereinkommenheiten mit der Darſtellungsweiſe des Matthäus nichts weniger als fehlt. Bei dem Citat aus Jeſ. 42, 1. ff. (Matth. 12, 18—21.) hat Credner ſelbſt ſchon auf die dem kanoniſchen Matthäus ſo geläufigen Ausdrücke und Wortformen aufmerkſam gemacht[1]): *ἀπαγγέλλειν* (Matth. 2, 8. 8, 33. 11, 4. 14, 12. 28, 8. 10. f.), *ἐκβάλλειν* (7, 4. f. 22. 8, 12. 16. 31. 9, 25. 33. f. 38. 10, 1. 8. 12, 24. 26. ff.), *ἀκούσω* ſtatt *ἀκούσομαι* (13, 14.), *κραυγάζειν* (15, 22.). Dieſen Spracheigenthümlichkeiten ſind aus den übrigen Citaten hinzuzufügen: aus Jeſ. 9, 2. (Mtth. 4, 16. vgl. 5, 45. 13, 6.) *ἀνατέλλειν* vom Aufgehn des Lichts, für das Hebräiſche נָגַהּ, glänzen und für das dem entſprechende *λάμπειν* der LXX. — aus Mich. 5, 2. (Matth. 2, 6. vgl. 5, 19. zwei Male 25, 40. 45.) *ἐλάχιστος* im Sinn von klein dem Werth oder Rang nach, wofür bei den LXX. *ὀλιγοστός* — aus Mich. 5, 2. (Mtth. 2, 6.) und Jeſ. 9, 1. (Matth. 4, 15. vgl. 2, 20. f. 9, 26. 31. 10, 15. 11, 24. 14, 34.) *γῆ* zur Bezeichnung einer umliegenden Landſchaft oder einer Landesprovinz — aus Zachar. 11, 12. (Matth. 27, 9. vgl. 26, 19.) *συντάσσειν* im Sinn von gebieten; wobei jedoch anzuerkennen iſt, daß die Formel *καθὰ συνέταξέ μοι κύριος* möglicher Weiſe auch dem ſonſtigen Sprachgebrauch der LXX. entlehnt ſein könnte. Unterſucht man endlich die angebliche Fortbildung der gemiſchten Citate unter den Chriſten griechiſcher Zunge, ſo iſt nicht entfernt abzuſehn, weshalb der Zuſatz zu Jeſ. 42, 4., der ja freilich dem Text der LXX. entſtammt iſt, *καὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ἔθνη ἐλπιοῦσιν* nicht ſowohl von dem griechiſch ſchreibenden Matthäus, ſondern erſt im Ver-

1) Beiträge zur Einleitung II. S. 143.

folg der mündlichen Ueberlieferung von griechiſchen Heiden-chriſten dem Geſammtcitat einverleibt ſein ſollte. Oder wäre denkbar, daß in einer Zeit, als Matthäus ſein Evangelium ſchrieb, als alſo der Hauptſtamm der Gläubigen längſt weit und breit aus Heidenchriſten beſtand, einem Apoſtel die Frage noch Skrupel bereiten konnte, ob auch die Heiden unmittelbar ins Meſſiasreich aufzunehmen ſeien? Hatte nicht der Apoſtel, wie wir oben ſahn, ſeinen guten Grund, warum er, abweichend vom Grundtext, gerade jene Worte der **LXX.** adoptirte? Eben ſo wenig iſt abzuſehn, weshalb, falls die Lesart *διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου* in dem Citat aus Pſalm 78, 2. bei Matth. 13, 35. die urſprüngliche ſein ſollte, dieſer Namensirrthum nicht ſowohl auf den Evangeliſten, als auf die mündliche Ueberlieferung zurückzuführen wäre. Hätte nicht Matthäus die meſſianiſchen Stellen aus den Propheten, ja vielleicht alle altteſtamentlichen Citate durchgehends frei aus der Erinnerung niedergeſchrieben? Wäre ein ſo unbedeutender Irrthum in einer rein hiſtoriſchen Frage mit der Auktorität eines inſpirirten Apoſtels unausgleichbar? Und womit ließe ſich erweiſen, daß die ebionitiſchen Clementinen ihr vollſtändig gleichlautendes Citat (18, 15.) nicht dem kanoniſchen Matthäus, ſondern irgendwelcher unbekannten Quelle entnommen hätten? Am wenigſten iſt abzuſehn, inwiefern Stellen, wie Jeſ. 6, 9. f. 29, 13. Pſalm 118, 22. f. und Jeſ. 40, 3. Zachar. 13, 7. Maleach. 3, 1., die nothwendige Einwirkung der mündlichen Ueberlieferung verrathen ſollen. Wie? ein Apoſtel hätte nicht mindeſtens das gleich ſtarke Intereſſe gehabt als ſpätere Griechen, für die Verſtockung der Juden gegen die evangeliſche Heilspredigt, nachdem er ſelbſt oft der unmittelbarſte Zeuge dieſer Herzenshärtigkeit geweſen, die altteſtamentlichen Vorankündigungen nachzuweiſen? Vorausgeſetzt daß Matthäus die Abſicht hatte, in ſeiner für die Helleniſten berechneten Evangelienſchrift die Weiſſagungen des A. Ts. eben auch im Wortlaut der griechiſchen Kirchenüberſetzung wiederzugeben: mußte es nicht als die allereinfachſte Kon-

ſequenz erſcheinen, daß er, wie dem Erlöſer, ſo jetzt dem Täufer Johannes die Stellen des A. Ts. im Wortlaut der **LXX.** in den Mund legte?

So ſchwebt die Urevangeliumsidee vollkommen haltlos in der Luft. Dazu kommt, daß ſie ſich im Grund ſchon durch ihre innere Unwahrſcheinlichkeit widerlegt. Es wird hinreichen, dieſe Unwahrſcheinlichkeit an einer Reihe Fragen zur Anſchauung zu bringen, an denen ihr Urheber leichteſten Fußes vorbeigeſchlüpft iſt. Vor allem fragt ſich, und dieſe Frage dürfte die ohne Vergleich gewichtigſte ſein, wie in aller Welt es möglich geweſen, daß die vorgebliche Reviſion des volksthümlich-paläſtiniſchen Meſſiasbildes nach den reinern Vorſtellungen der altteſtamentlichen Prophetie ſich auf verhältnißmäßig ſo wenige Schriftſtellen, ja mit Vorliebe gerade auf die allerunbedeutendſten Einzelnheiten aus dem Leben des Herrn (ſeine Geburt in Bethlehem, ſeine Flucht nach Egypten, ſeinen Einzug in Jeruſalem auf einem doppelten Thier, den bethlehemitiſchen Kindermord u. a. m.) beſchränkt haben ſoll; indeß diejenigen Thatſachen, aus deren erſchütterndem Eindruck das Bedürfniß nach jener bibliſchen Reviſion gerade hervorgegangen, nämlich die irdiſche Armſeligkeit und der ſchmachvolle Kreuzestod, ſo gut wie völlig mit Stillſchweigen übergangen ſind? Es fragt ſich im beſondern, wie die betreffenden Hauptabſchnitte, deren meſſianiſche Abzweckung oder doch Brauchbarkeit ſich dem allerflüchtigſten Blick aufdringen mußte, die Prophetie Jeſ. 53. und Pſalm 22. ſo ohne alle Beachtung hätten bleiben können, daß Matthäus dem plaſtiſchen Chriſtusbild des leidenden Gottesknechts nichts als die dürftige Prophetie der meſſianiſchen Krankenheilungen (8, 17. vgl. Jeſ. 53, 4.), dem draſtiſchen Davidspſalm nicht einmal ſo viel zu entlocken wußte[1])? Sollte dagegen vor-

---

1) Die beiden Stellen Pſalm 22, 2. (Mtth. 27, 46.) und Pſalm 22, 8. (Mtth. 27, 43.) ſind nicht als eigentliche Citate aufgeführt, und in keinem Fall Beſtandtheile des vorausſetzlichen Urevangeliums geweſen.

gewendet werden, daß jene meſſianiſchen Hauptſtücke allerdings in dem altteſtamentlichen Urevangelium einbegriffen geweſen, daß ſie nur von dem Verfaſſer des erſten kanoniſchen Evangeliums zufällig nicht mit in ſeine Darſtellung aufgenommen ſeien: ſo wäre die einfache Gegenfrage zu erheben, woher man dieß wiſſe, woher man überhaupt über Inhalt und Beſchaffenheit des Urevangeliums eine Kunde haben könne, wenn nicht aus Matthäus? und wie man ſich mit der Erſcheinung auseinanderzuſetzen gedenke, daß ſelbſt bei Juſtinus, der freilich bei ſeiner Vorliebe für altteſtamentliche Weiſſagungen und Typen die Meſſianität jener Schriftabſchnitte nicht hatte überſehn oder übergehn können, ſo gar keine Spur von Berichtigungen der **LXX.** nach dem Hebräiſchen gefunden wird, daß der Kirchenvater vielmehr aus der falſchen Ueberſetzung der **LXX.** zu Pſalm **22, 2.** noch den bedeutſamen meſſianiſchen Schluß ziehn konnte, Jeſus habe ſein Leiden beſtimmt vorhergewußt[1])? Es fragt ſich ferner, wie ſo hochbedeutſame Prophetieen, als Dan. **7, 13.** und Zachar. **12, 12.**, nur in ſo oberflächlicher Weiſe hätten benutzt werden können, wie z. B. Matth. **24, 30.**, wo ſie als neuteſtamentliche Weiſſagung Chriſto ſelbſt in den Mund gelegt ſind? Es fragt ſich endlich, wie es vorſtellbar ſei, daß von einem Urevangelium, welches die ſo bedeutſame Beſtimmung hatte, tauſend ängſtigenden Zweifeln oder Angriffen der Chriſtusfeinde entgegen zu treten, und denſelben thatſächlich auf die wirkſamſte Weiſe entgegentrat, welches nach ſeiner Uebertragung ins Griechiſche zum Beſtandtheil der allgemeinen mündlichen Ueberlieferung geworden und als ſolcher weit über die Grenzen Paläſtinas hinaus verbreitet war, — daß von einem ſolchen Urevangelium die beiden einzigen Zeugen Matthäus (oder wen man ſonſt als Verfaſſer des erſten Evangeliums anſehn will) und Juſtinus ſind, daß aus ſeinem Ueberlieferungsſchatz bei den beiden übrigen Synoptikern Markus und Lukas nicht eine einzige

1) Dial. c. Tr. c. 99. p. 334. [p. 326. B.].

der berichtigten Textſtellen des A. Ts. gefunden wird, daß vielmehr beide mit Matthäus lediglich in der dem Wortlaut der **LXX.** genau entſprechenden Verkündigung des Täufers (aus Jeſ. 40, 3. vgl. Mtth. 3, 3. Mrk. 1, 2. Luk. 3, 4.) übereinſtimmen?

So lange auf dieſe Fragen nicht die vollſtändig befriedigende Antwort gefunden iſt, darf das Reſultat als unbeſtreitbar gelten, daß Juſtinus das Evangelium des Matthäus nicht bloß aus unmittelbarer Anſchauung gekannt, ſondern ſehr fleißig, am treueſten in den meſſianiſchen Anführungen aus dem A. T. benutzt habe. Dabei iſt keineswegs die Kurioſität mit in Kauf zu nehmen, als hätte Juſtinus aus den altteſtamentlichen Citaten des Matthäus ſich gerade bloß die unter dem Einfluß des Hebräiſchen gebildeten angeeignet[1]). Vielmehr hat ſich das Verhältniß getheilt. Der betreffenden Anführungen ſind im Ganzen ſechs. Davon ſind drei (nämlich Jeſ. 7, 14.[2]), Jeſ. 56, 7. verbunden mit Jer. 7, 11. und Zach. 9, 9.) vom Hebräiſchen durchaus unabhängig und meiſt dem Text der **LXX.** treulichſt nachgebildet. Wenn im übrigen nicht alle altteſtamentlichen Citate des Matthäus von Juſtin wiederholt ſind, manche, wie Jeſ. 29, 13. f. Zachar. 13, 7., nur mit Abänderungen; ſo iſt zu beachten, daß es weder in des Kirchenvaters Abſehn liegen konnte, einen der Evangeliſten vom Anfang bis zum Ende auszuſchreiben, noch die entlehnten Schriftſtellen mit kleinlicher Wortgenauigkeit umzuſchreiben.

II. Das Evangelium des Lukas.

§. 18.

Sachparallelen aus Lukas.

Da Juſtin in ſeiner Benutzung der evangeliſchen Geſchichte ſo treu und vorherrſchend dem Text des Matthäus

1) S. Credner Beiträge zur Einleitung II. S. 326.

2) Daß Juſtin dieſe Anführung in ſeinen Denkwürdigkeiten nicht

gefolgt iſt; ſo liegt die Vermuthung überaus nahe, daß er von den übrigen Evangelien nur einen mehr ſubſidiären, ſporadiſchen und vervollſtändigenden Gebrauch gemacht haben werde. Und dieſe Muthmaßung findet ſich durch den erſten Blick in ſein Stellenverzeichniß beſtätigt. Am fleißigſten iſt nächſt Matthäus Lukas benutzt, weniger in ſelbſtändigen Anführungen, als ſo, daß die ihm eigenthümlichen Nachrichten und Ausſprüche der Erzählung des Matthäus zur Ergänzung oder Verſtärkung einverwebt ſind. Wie daher die aus Matthäus entlehnten Geſchichtsdata ſich faſt ausſchließlich auf die Kindheits- und Leidensgeſchichte des Erlöſers beſchränken, ſo findet ſich dieſelbe Beſchränkung in Betreff des Lukas eingehalten.

So ſind den Nachrichten des Matthäus über Chriſti Geburt aus der Jungfrau die weitern Züge beigemiſcht, daß die Befruchtung der Jungfrau durch die Kraft des Höchſten oder durch den Geiſt des Herrn ohne Zuthun eines Mannes erfolgt ſei, daß, als der Engel Gabriel ihr verkündigt habe, ſie würde einen Sohn gebären, den ſolle ſie Jeſum heißen, und das aus ihr geborene Heilige würde Gottes Sohn genannt werden, Maria voll Glaubens und Freude geantwortet habe: mir geſchehe nach deinem Wort![1]). An dieſe Thatſachen iſt die Reiſe Joſeph's von Nazareth nach Bethlehem gereiht, mit der Ausführung, daß derſelbe nach ſeinem Geburtsort gezogen ſei, um bei der befohlenen erſten jüdiſchen Schatzung unter Quirinus als Abkomme des jene Gegend bewohnenden Stammes Juda ſich ſchätzen zu laſſen. Es wird des Weitern bemerkt, daß, weil Joſeph in dem Flecken keine Herberge gefunden habe, das Jeſuskind in einer Höhle nahe bei Bethlehem geboren worden und ebendahin die Magier aus Arabien gekommen ſeien, voll des Verlangens das neugeborene Kind in ſeiner

---

vorgefunden habe, iſt eine der Aufſtellungen Credner's] (a. O. S. 327.), die ihre Widerlegung in ſich ſelbſt tragen.

1) Apol. 1, 33. p. 208. [p. 75. A. B.] — c. Tr. c. 100. p. 338. [p. 327. D.].

Krippe anzubeten[1]). Aus der Jugendgeſchichte iſt des einzigen Moments Erwähnung gethan, daß Jeſus, allmählich aufwachſend nach der Weiſe aller übrigen Menſchen, einer jeden Altersſtufe das ihr Gebührende eingeräumt, insbeſondere alle Nahrung genoſſen habe, bis daß Johannes, der Eliſabeth Sohn, als Herold ſeiner erſten Offenbarung, als Vorgänger im Taufen mit der Predigt zur Buße aufgetreten ſei. Ungefähr im Alter von 30 Jahren habe er ſelbſt ſein Lehramt begonnen[2]). Nach der gelegentlichen Bemerkung, daß er von den Leuten für einen Sohn Joſeph's angeſehn worden ſei[3]), und nach flüchtiger Berührung des Geſprächs über den Zinsgroſchen[4]), iſt die Darſtellung ſofort der Leidensgeſchichte zugewandt. Aus ihrem Verlauf ſind die vereinzelten Data mitgetheilt, daß Chriſtus zum Gedächtniß ſeiner Menſchwerdung und ſeiner Leiden das Abendmahl eingeſetzt habe (wobei die Einſetzungsworte theilweiſe nach Matthäus 26, 28. gegeben werden)[5]), daß während ſeines Gebetes um Befreiung von dem Leidenskelch, Schweiß gleich Blutstropfen von ſeinem Angeſicht geträufelt ſei[6]), daß Pilatus den Gebundenen an Herodes, um dieſem einen Gefallen zu erweiſen, geſendet[7]) und die Vorübergehenden über den Gekreuzigten die Naſen gerümpft hätten[8]), daß Jeſus mit den Worten: Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geiſt! verſchieden[9]), darauf am erſten des Sabbaths wieder auferſtanden ſei, daß er nach ſeiner Auferſtehung den verſammelten Jüngern die Nothwendigkeit ſeiner Leiden aus den Propheten dargethan[10]),

1) c. Tr. c. 78. p. 264. [p. 303. E. sq.]. 2) c. Tr. c. 84. p. 286. [p. 310. D.] — c. 88. p. 302. 304. [p. 315. C. D. 316. B.]. 3) c. Tr. c. 88. p. 304. [p. 316. C.]. 4) Apol. 1, 17. p. 174. [p. 64. C.]. 5) Apol. 1, 66. p. 268. [p. 98. B.] — c. Tr. c. 41. p. 132. [p. 260. A.] — c. 70. p. 240. [p. 297. A.]. 6) c. Tr. c. 103. p. 348. [p. 331. D.]. 7) c. Tr. c. 103. p. 346. [p. 331. A.]. 8) c. Tr. c. 101. p. 340 [p. 328. C.]. 9) c. Tr. c. 105. p. 354. [p. 333. B.]. 10) Apol. 1, 50. p. 236. [p. 86. B.] — c. Tr. c. 41. p. 134. [p. 260. C.] — c. 53. p. 172. [p. 273. C.] — c. 106. p. 354. [p. 333. C.].

auf ihre Bedenken, ob er auch wahrhaft mit dem Leib auferſtanden ſei, zufolge der Aufforderung: ſehet, daß ich's bin! ſich von ihnen habe betaſten laſſen, ihrem Verlangen entſprechend Honig und Fiſch gegeſſen, endlich vor ihren Augen ſich gen Himmel erhoben habe [1]).

Nicht viel zahlreicher ſind die Lehrſprüche, die überdieß ſelten mit vollkommener Treue, wenn ſchon genauer als die Geſchichtsnachrichten wiedergegeben ſind. Unter ihnen finden ſich aufgeführt: die Aufforderung, barmherzig zu ſein gleich dem himmliſchen Vater (6, 36.) [2]), demjenigen, der auf den Einen Backen ſchlage, auch den andern darzureichen und dem, der Mantel oder Leibrock nehme, nicht hindernd in den Weg zu treten (6, 29.) — die Weiſung, daß Freunde zu lieben und ſolchen darzuleihn, von denen man wiederzunehmen hoffe, nichts Beſonderes ſei, indem daſſelbe von Hurern und Zöllnern geübt werde (6, 32. 34.) [3]) — die Weiſſagung von der Verwerfung des Menſchenſohnes durch die Schriftgelehrten, von ſeinen vielen Leiden, ſeinem Tod, ſeiner Auferſtehung am dritten Tage (9, 22) [4]) — die Erinnerung, daß, wer Chriſtum höre und thue ſeine Worte, der höre denjenigen, von welchem er geſandt ſei (10, 16.), und wem Gott viel gegeben habe, von dem werde mehr noch gefordert werden (12, 48.) [5]) — die Verheißung der Machtvollkommenheit an die Gläubigen, zu treten auf Schlangen und Skorpionen und auf jede Kraft des Feindes (10, 19.) [6]) — mehrfaches Wehe über die Phariſäer, als welche Minze und Raute verzehnteten, dagegen Liebe und Gericht Gottes mißachteten (11, 42.) — über die Geſetzeslehrer, die, im Beſitz der Schlüſſel, doch weder ſelbſt ins Himmelreich kämen noch diejenigen eintre-

---

1) De resurrect. c. 9. p. 536. 2) Apol. 1, 15. p. 170. [p. 62. E.] — c. Tr. c. 96. p. 328. [p. 324. A.]. 3) Apol. 1, 15. sq. p. 168. 170. [p. 62. C. E. 63. B.]. 4) Dial. c. Tr. c. 76. p. 258. [p. 302. B.] — c. 100. p. 336. [p. 327. A.]. 5) Apol. 1, 16. sq. p. 172. 174. [p. 64. A. E.] — 1, 63. p. 262. [p. 95. D.]. 6) Dial. c. Tr. c. 76. p. 258. [p. 301. sq.].

ten ließen, welche einzutreten wünſchten (11, 52.)[1]) — Warnung, nicht vor denen, welche nur den Leib zu tödten, vielmehr vor dem, der Leib und Seele in die Hölle zu werfen vermöchte (12, 4. f. in Verbindung mit Mtt. 10, 28.) — vor dem Sorgen um Speiſe und Kleidung, da doch der Menſch edler ſei als Geflügel und Wild, welche Gott ernähre (12, 22—24.) — vor dem Pochen auf das Vorrecht, daß man vor dem Herrn gegeſſen und getrunken habe (13, 26. f.)[2]). — Antwort Chriſti auf die Anrede: guter Lehrer! was nenneſt du mich gut? Niemand iſt gut denn der einige Gott! (18, 18. f.)[3]). — Klage, daß ſein Bethaus zur Mörderhöhle gemacht ſei (19, 46.)[4]). Endlich Chriſti Verſicherungen, daß Geſetz und Propheten bis auf den Täufer Johannes gewährt hätten (16, 16.)[5]), daß das bei Menſchen Unmögliche doch vor Gott möglich ſei (18, 27.)[6]), daß die Kinder des zukünftigen Reichs weder freien noch ſich freien laſſen, ſondern als die Kinder Gottes den Engeln gleich ſein würden (20, 34—36.)[7]).

§. 19.

Sprachanklänge und wörtliche Entlehnungen aus Lukas.

Iſt ſchon durch dieſe Stoffverwandtſchaft die Annahme nicht unwahrſcheinlich, daß der kanoniſche Lukas einen Beſtandtheil der Denkwürdigkeiten gebildet habe; ſo wird dieſe Wahrſcheinlichkeit zur Gewißheit durch mannigfache Anklänge an den eigenthümlichen Sprachgebrauch des dritten Evangeliſten, durch eine Reihe wortgetreuer Entlehnungen, vorzüglich durch Eine Anführung, welche Inhalt

1) Dial. c. Tr. c. 17. p. 62. [p. 235. C. D.]. 2) Apol. 1, 19. p. 178. 180. [p. 66. B.] — 1, 15. p. 170. [p. 63. A.] — 1, 16. p. 172. [p. 64. A.] — c. Tr. c. 76. p. 258. [p. 301. E.]. 3) Apol. 1, 16. p. 172. [p. 63. E.] — c. Tr. c. 101. p. 338. [p. 328. A.]. 4) c. Tr. c. 17. p. 62. [p. 235. C.]. 5) c. Tr. c. 51. p. 166. [p. 271. C.]. 6) Apol. 1, 19. p. 178. [p. 66. B.]. 7) Dial. c. Tr. c. 81. p. 280. [p. 308. B.] — de resurrect. c. 3. p. 516.

und Sprachweiſe des Lukas auf die denkbar adäquateſte Art wiedergibt. Dabei iſt freilich zuzugeſtehn, daß dieſe Spracheigenthümlichkeiten und wortgetreuen Anführungen in demſelben Grad ſpärlicher ſind, als Lukas überhaupt ſeltener wie Matthäus benutzt iſt; ſo daß hier ſich die Wahrnehmung wiederholt, Lukas habe gleichſam nur zur Ausfüllung der Evangelienüberlieferung des Matthäus gedient.

Der *Sprachgebrauch* des Lukas wird zu erkennen ſein in Ausdrücken, wie: εὐαγγελίζεσθαι = fröhliche Botſchaft bringen oder das Heilswort verkündigen, bei Juſtin zweimal wie bei Lukas insbeſondere von der Ankündigung der Geburt Chriſti durch den Engel gebraucht, in den kanoniſchen Evangelien ſonſt nur noch einmal bei Matthäus (11, 5.)[1]) — ὕψιστος, als Bezeichnung Gottes und, genau wie bei Lukas, im Zuſammenhang der Geburtsgeſchichte Chriſti (δύναμις ὑψίστου, υἱὸς ὑψίστου) — ἐπισκιάζειν und ἐπέρχεσθαι, das bis auf zwei Stellen unter den neuteſtamentlichen Schriftſtellern überhaupt nur bei Lukas vorkommt, beide Male als Bild für die ſchöpferiſch befruchtende, göttliche Zeugungskraft[2]) — τίς ὑμῖν χάρις ἐστίν in der Bedeutung: was Dankes habt ihr davon? um ſo entſcheidender, als χάρις ſonſt nur dreimal bei den Evangeliſten, nämlich bei Johannes (1, 14. 16. f.) vorkommt[3]).

Als *wörtlich gleichlautende* oder doch höchſt ſprachverwandte Anführungen ſind auszuzeichnen:

c. Tr. c. 100. p. 338. [p. 327. D.]:	Luk. 1, 38.:
Ἀπεκρίνατο· γένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥῆμά σου.	Εἶπε δὲ Μαριάμ· .... γένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥῆμά σου.

Die Worte, wieweit ſie die Antwort der Maria enthalten, ſind dem Text des Lukas vollſtändig konform, aber dem frei wiedergegebenen Bericht über die Verkündigung der

---

1) Apol. 1, 33. p. 208. [p. 75. B.] — c. Tr. c. 51. p. 164. [p. 271. A.] — c. 100. p. 338. [p. 327. D.]. 2) Apol. 1, 33. p. 208. [p. 75. A. B.] — c. Tr. c. 100 p. 338. [p. 327. D.]. 3) De resurrect. c. 8. p. 534.

Geburt Chriſti durch den Engel Gabriel eingereiht. Alſo eine neue Beſtätigung der ſchon bei Matthäus gemachten Wahrnehmung, daß öfter wörtliche mit freien Reminiſcenzen bei Juſtin durchmiſcht ſind.

Apol. 1, 16. p. 170. [p. 63. B.]:	Luk. 6, 29.:
Τῷ τύπτοντί σου τὴν σιαγόνα, πάρεχε καὶ τὴν ἄλλην· καὶ τὸν αἴροντά σου τὸν χιτῶνα ἢ τὸ ἱμάτιον μὴ κωλύσῃς.	Τῷ τύπτοντί σε ἐπὶ τὴν σιαγόνα, πάρεχε καὶ τὴν ἄλλην· καὶ ἀπὸ τοῦ αἴροντός σου τὸ ἱμάτιον καὶ τὸν χιτῶνα μὴ κωλύσῃς.

Die Umſtellung der Synonyme *χιτῶνα ἢ τὸ ἱμάτιον* beruht möglicher Weiſe auf handſchriftlichem Grund, indem dieſelbe noch heute bei mehrern alten Kirchenvätern und Ueberſetzungen angetroffen wird. Aber auch abgeſehn davon, iſt ſie aus der Unſicherheit der Erinnerung leicht zu erklären, welche ſchon durch die Parallelſtelle Matth. 5, 40. irre geleitet ſein konnte. Die Abänderung des hebraiſirenden *κωλύσῃς ἀπὸ τοῦ αἰρ.* in das ſprachrichtigere *κωλύσῃς τὸν αἴροντα* gebührt dem Streben nach ſprachlicher Korrektheit, das bei Juſtinus vielfach bemerkbar wird. Daſſelbe möchte von der Variante *τύπτοντί σου τὴν σιαγόνα* zu ſagen ſein.

c. Tr. c. 76. p. 258. [p. 301. sq.]:	Luk. 10, 19.:
Δίδωμι ὑμῖν ἐξουσίαν καταπατεῖν ἐπάνω ὄφεων καὶ σκορπίων καὶ σκολοπενδρῶν καὶ ἐπάνω πάσης δυνάμεως τοῦ ἐχθροῦ.	Ἰδού, δίδωμι ὑμῖν τὴν ἐξουσίαν τοῦ πατεῖν ἐπάνω ὄφεων καὶ σκορπίων καὶ ἐπὶ πᾶσαν τὴν δύναμιν τοῦ ἐχθροῦ.

Die Abweichungen dieſer Anführung ſind leicht als Zufälle der freien Erinnerung zu erkennen. Anſtatt des ſeltenern *πατεῖν* trat hier das von den Evangeliſten ſonſt gewöhnlich gebrauchte Kompoſitum *καταπατεῖν* um ſo natürlicher ein, als deſſen verſtärkte Bedeutung wenn irgendwo in ſolchem Zuſammenhang angemeſſen erſcheinen durfte. Dem anregenden, ſpannenden *ἰδού* war nur im Kontext des Lukas ſeine Stelle geſichert, wogegen es ohne die Bedingungen dieſes Zuſammenhanges völlig überflüſſig ward. Da für den Wechſel der Präpoſitionen ein innerlich ſach-

licher Grund nicht vorlag, floß im Intereſſe des Wohllauts leicht *ἐπάνω* (ſtatt *ἐπί*) zum zweiten Mal ein. Die Weglaſſung des Artikels hinter *πάσης* ſteht in Beziehung mit dem Zuſatz des *καὶ σκολοπενδρῶν*. Indem dieſes nämlich die Nomenklatur der Feindesmächte vermehrte, war der Begriff des „allerlei" um ſo näher gelegt. Woher aber dieſes *σκολοπενδρῶν* ſelbſt entſtanden ſei, ob aus einem Gedächtnißirrthum oder aus Reminiſcenz an unbekannte kirchliche Diegeſen, möchte ſchwer zu entſcheiden ſein. Die übrigen Differenzen bedürfen keiner Rechtfertigung.

Apol. 1, 19. p. 178. [p. 66. B.]:	Luk. 18, 27.:
Τὰ ἀδύνατα παρὰ ἀνθρώποις, δυνατὰ παρὰ θεῷ.	*Τὰ ἀδύνατα παρὰ ἀνθρώποις, δυνατά ἐστι παρὰ τῷ θεῷ.*

Der Wegfall des *ἐστι* iſt bei einem ſo gnomenartigen Ausſpruch ohne Schwierigkeit. Der Artikel *τῷ* vor *θεῷ* wird gleicherweiſe in den Handſchriften **DP. 157.** vermißt.

De resurrect. c. 3. p. 516.:	Luk. 20, 34—36.:
Οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου γαμοῦσι καὶ γαμίσκονται, οἱ δὲ υἱοὶ τοῦ μέλλοντος αἰῶνος οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίσκονται, ἀλλ' ἔσονται ὡς ἄγγελοι ἐν τῷ οὐρανῷ [1]).— c. Tr. c. 81. p. 280. [p. 308. B.]: *εἶπεν· ὅτι οὔτε γαμήσουσιν οὔτε γαμηθήσονται, ἀλλὰ ἰσάγγελοι ἔσονται, τέκνα τοῦ θεοῦ τῆς ἀναστάσεως ὄντες.*	*Οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου γαμοῦσι καὶ ἐκγαμίσκονται, οἱ δὲ καταξιωθέντες τοῦ αἰῶνος ἐκείνου τυχεῖν καὶ τῆς ἀναστάσεως τῆς ἐκ νεκρῶν οὔτε γαμοῦσιν οὔτε ἐκγαμίσκονται· οὔτε γὰρ ἀποθανεῖν ἔτι δύνανται· ἰσάγγελοι γάρ εἰσι καὶ υἱοί εἰσι τοῦ θεοῦ τῆς ἀναστάσεως υἱοὶ ὄντες.*

Abgeſehn daß die Variante *γαμίσκονται* noch von ſonſtigen Auktoritäten getheilt wird, das erſtere Mal von den Handſchriften **BL. 157. al. 6.** bei Wetſtein und etlichen Kirchenvätern, das andere Mal von den Handſchriften **B. 124.** u. a. — abgeſehn, daß die abweichende Redensart *ὡς ἄγγελοι ἐν τῷ οὐρανῷ* vielleicht nur durch das Dazwiſchenklingen der Parallele bei Mark. **12, 25.** entſtanden iſt, wie

1) Die letzte Hälfte von *οὔτε γαμοῦσιν* an war ſchon de resurr. c. 2. p. 510. aufgeführt.

denn die Worte *ὡς ἄγγελοι* ſelbſt bei Lukas durch drei Handſchriften (48. 77. 220.) an die Hand gegeben ſind: ſo wird durch die Differenzen dieſer Anführung das Weſen der freien Citationsweiſe aus dem Gedächtniß ſo recht klar, wieweit es in Zuſammenziehung zu weit ausgeſponnener oder doch für den eben vorliegenden Zweck zu ausgedehnter Vorſtellungen ſich offenbart. Demgemäß die Verkürzung des *οἱ δὲ καταξιωθέντες τοῦ αἰῶνος ἐκείνου … ἀναστάσεως τῆς ἐκ νεκρῶν* in die präciſere Formel *οἱ δὲ υἱοὶ τοῦ μέλλοντος αἰῶνος*, analog den unmittelbar zuvor gebrauchten Worten. Daher die gänzliche Ausſtoßung des Zwiſchenſatzes *οὔτε γὰρ ἀποθανεῖν ἔτι δύνανται*. Daher endlich die Umbildung des *υἱοί εἰσι τοῦ θεοῦ τῆς ἀναστάσεως υἱοὶ ὄντες* in das dem Sinn nach vollkommen gleichbedeutende *τέκνα τοῦ θεοῦ τῆς ἀναστάσεως ὄντες*. Ebenſo iſt die Vertauſchung des *εἰσι* mit *ἔσονται* durch den Zuſammenhang gerechtfertigt.

c. Tr. c. 105. p. 354. [p. 333. B.]:	Luk. 23, 46.:
Εἶπε· πάτερ, εἰς χεῖράς σου παρατίθεμαι τὸ πνεῦμά μου.	*Εἶπε· πάτερ, εἰς χεῖράς σου παρατίθεμαι τὸ πνεῦμά μου.*

Die Lesart *παρατίθεμαι*, wofür der gewöhnliche Text des Lukas *παραθήσομαι* hat, iſt durch die bedeutendſten Auktoritäten der Handſchriften, Ueberſetzungen und Kirchenväter als die allein richtige gewährleiſtet.

---

§. 20.

Das Apomnemoneuma vom Blutſchweiß Chriſti.

Endlich von der entſcheidendſten Wichtigkeit iſt das Apomnemoneuma über den Blutſchweiß Chriſti: **c. Tr. c. 103. p. 348. [p. 331. D.]**: *ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασι, ἅ φημι ὑπὸ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων συντετάχθαι (γέγραπται), ὅτι ἱδρὼς ὡσεὶ θρόμβοι κατεχεῖτο, αὐτοῦ εὐχομένου καὶ λέγοντος· παρελθέτω εἰ δυνατὸν τὸ ποτήριον τοῦτο.* Vgl. Luk. 22, 42—44. In

dieſem Apomnemoneuma iſt auf ſehr emphatiſche Weiſe dem gewöhnlich gebrauchten Titel der Denkwürdigkeiten die umſchreibende Bemerkung beigefügt, daß dieſelben das gemeinſame Werk der Apoſtel und Apoſtelbegleiter ſeien; und mit Recht wird erwartet, daß das betreffende Citat eben aus der Memoire Eines der Apoſtelſchüler entnommen ſei. Durch den im N. T. ſonſt äußerſt ſeltenen Ausdruck *παρακολουθεῖν*, ſtatt deſſen die Kirchenſprache die Gehilfen und Begleiter der Apoſtel am gewöhnlichſten als *ἀκόλουθοι*, *ἑρμηνευταί*, **sectatores, discipuli, interpretes** bezeichnet, ſoll offenbar auf die Formel angeſpielt ſein, mit welcher der Apoſtelſchüler Lukas ſein Verhältniß zu den in ſeinen Geſchichtswerken benutzten Quellen beſtimmt hat[1]). Endlich die Nachricht vom Blutſchweiß Chriſti iſt nirgends ſonſt als in der Memoire des kanoniſchen Lukas nachweisbar.

Was ließe ſich billiger Weiſe mehr fordern, um Juſtin's Bekanntſchaft mit Lukas beglaubigt zu finden? Wenigſtens ein ſehr kleinlicher Einwand iſt es, wenn man dem Beweiſenden jener Anſpielung entgegengeſtellt hat, daß ja in dem Prolog des Lukas von einem bloßen Nachforſchen in den Quellen die Rede ſei, indeß von Juſtin Nachfolger der Apoſtel gemeint ſeien[2]). Hat nicht gleicherweiſe Lukas ausdrücklich der Augenzeugen vom Anfang an, der Diener des Wortes (1, 2.) Erwähnung gethan? Soll das Gedächtniß zu dem geiſtloſen Mechanismus herabgeſetzt ſein, welcher ſeine Künſte ſtets nur in demſelben Klingklang abſpielt? Oder iſt es die ſchöpferiſch geſtaltende Kraft, welche, wie ſehr ſie durch den Inhalt des Ueberlieferten gebunden ſei, dennoch das fremdher Empfangene gleichwie ein Eigenes in ihrer geheimen Bildungswerkſtatt einmal wie allemal ſubjektiv reproducirt? Hat man andererſeits die Forderung geſtellt, daß, weil die feierliche Anführungsformel auf eine Mehrheit der Evangelienſchreiber hinweiſe, auch ein

---

1) 1, 3.: *παρηκολουθηκότι ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς.*

2) Ritſchl das Evangelium Marcions S. 139. f.

Citat aus mehr als Einem Evangeliſten, ein Citat aus mindeſtens Einem Apoſtelbuch und dem Buch eines Apoſtelſchülers beigebracht ſein müſſe [1]): wohlan! ſelbſt dieſer Moroſität iſt zufällig Genüge geſchehn, indem die Nachricht von dem Blutſchweiß aus Lukas, dagegen das Gebetswort *παρελθέτω, εἰ δυνατόν, τὸ ποτήριον τοῦτο* aus Matthäus (26, 39.) geſchöpft iſt. Unſtreitig am abenteuerlichſten erſcheint es, wenn man in der ſolennen Anführungsformel zwar eine direkte Hinweiſung auf den Apoſtelſchüler Lukas anerkannt, dagegen in Abrede geſtellt hat, daß die mittelſt jener Formel eingeführte Mittheilung über den Blutſchweiß aus dem dritten Evangelium entlehnt ſei. Vielmehr ſoll in ihr ein beſtimmter Fingerzeig auf den Gebrauch eines nichtkanoniſchen Evangelienbuchs gegeben ſein. Und wie dieß? Darum, weil das Wort *αἵματος*, durch welches bei Lukas die Beſchaffenheit des Angſtſchweißes Chriſti näher charakteriſirt iſt, übergangen wird. Dieſes Uebergehn ſoll ſo eigenthümlich ſein, daß es ſich keinesfalls als Zufall des irrenden Gedächtniſſes, daß es ſich nur als Werk berechnender Abſichtlichkeit erklären laſſe. Offenbar habe mit ihm der doketiſchen Auffaſſung der Perſon Chriſti Vorſchub geleiſtet ſein ſollen. Die Nachricht ſtelle mithin das Bruchſtück eines Evangeliums dar, welches unter den Händen von Doketen, wenn nicht ſeine erſte Geſtaltung, ſo doch einzelne Umbildungen erfahren habe [2]). Ein überraſchend mattes Vertrauen zu der exegetiſchen Allmacht des Doketismus. Wäre nicht allbekannt, was die Gnoſtiker in Sachen der Schriftverdrehung geleiſtet haben? wie z. B. ein Marcion das Unglaubliche bewerkſtelligte, daß ſich unter ſeinen Händen die dem Doketismus ſo ſchnurſtracks entgegengeſetzte Stelle (Luk. 24, 39.) in ein Zeugniß für das abſolute Geiſtſein Chriſti umwandelte [3])? Ferner. Wäre

---

1) Ritſchl a. O. S. 140. 2) Credner Beiträge zur Einleitung I. S. 132. 227. f. und Mayerhoff a. O. S. 244.
3) Tertull. adv. Marc. 4, 43.

nicht bereits durch das Wort θρόμβος beſtimmt genug auf die ungewöhnliche Schwere und Dichtheit, alſo auf die maſſive Körperlichkeit der Schweißtropfen hingedeutet? Wie alſo hätte ein Gnoſtiker, der doch vor dieſer Signatur der Schweißtropfen nicht zurückgebebt war, an ihrer blutähnlichen Beſchaffenheit einen ſo ungeheuern Anſtoß nehmen ſollen? Oder vorausgeſetzt, einem Anfänger in ſolch' exegetiſcher Eskamoterie ſeien wirklich die desfallſigen Schwierigkeiten noch ſo rieſengroß erſchienen, daß er nur in dem Radikalismus des kritiſchen Schneidemeſſers Rettung wußte: wie hätte ein ſolcher nicht vielmehr anſtatt des einzigen Wortes αἵματος die ganze Erzählung von dem Seelenkampf und Blutſchweiß Chriſti in Gethſemane hinwegtilgen ſollen? Hat doch ein Marcion dieß gethan[1])! Haben doch daſſelbe ſelbſt Orthodoxe noch im 4. Jahrhundert, natürlich aus ganz entgegengeſetzten Beweggründen gewagt[2])! Dazu kommt, daß die Abſichtlichkeit in Betreff des ausgeſtoßenen αἵματος ganz füglich zugeſtanden werden kann, ohne daß darum der Urſprung des Apomnemoneuma aus der Schrift des Lukas im mindeſten zweifelhaft würde. Oder ließe ſich nicht höchſt wahrſcheinlich finden, daß Juſtin jene Ausſtoßung mit klugem Bedacht unternommen habe, entweder weil er die Tautologie des θρόμβοι αἵματος unerträglich oder ſich durch ein meſſianiſch apologetiſches Intereſſe beſtimmt fand? Das Wort θρόμβος nämlich, obwohl der Etymologie[3]) und dem uranfänglichen Sprachgebrauch nach im weiteſten Sinn Bezeichnung für alles durch Zuſammenhäufelung, beſonders durch Gerinnen Verdichtete, für alles in die Form eines Klumpen, Kügelchen, Tropfen Zuſammengegangene[4]), hatte doch allmählich (vorzüglich im Stil der

1) Vgl. A. Hahn das Evangelium Marcion's S. 209.

2) Noch heute fehlen die Verſe 43. und 44. in den Handſchriften A B 13. 69. 124. In E S 24. 36. 161. 166. Mt. V. u. a. ſind ſie mit Aſterisken bezeichnet.

3) Nach der Ableitung von τρέφω, τέτροφα, τέθρομμαι.

4) Vgl. z. B. Herodot. hist. 1, 179. — Dioscorid. περ.

mediciniſchen Schriftſteller, wie eines Dioskorides im Zeitalter Chriſti) die faſt ausſchließliche Nebenbedeutung der dicken, geronnenen Blutstropfen bekommen, ſo daß Heſychius geradezu das Scholion aufſtellt: *θρόμβος· αἷμα παγύ, πεπηγὸς ὡς βουνοί*[1]). So unmöglich wär's alſo nicht, daß Juſtin, indem er das Wort in dieſer verengerten Bedeutung auffaßte, das erklärende *αἵματος* als überflüſſig geſtrichen hätte. Oder ſollte Anſtand ſein, dem Kirchenvater dieſen Sprachgebrauch ſo ohne weiteres zuzuſchreiben: ſo iſt durch die apologetiſche Stellung, welche das Apomnemoneuma vom Blutſchweiß behauptet, ſogar ein noch viel ſprechenderer Erklärungsgrund für die Abſichtlichkeit jener Ausſtoßung gegeben. Indem Juſtin nämlich mit der meſſianiſchen Ausdeutung des 22. Pſalms beſchäftigt iſt, behufs des Nachweiſes, daß ſeine Andeutungen durchgehends in der Perſon und den Schickſalen Chriſti erfüllt, daß alſo Chriſtus wahrhaftig Menſch und leidensfähig geweſen ſei[2]): hatte er, wie natürlich, in dem Angſtſchweiß des Dulders am Oelberg die Klagworte des Pſalms (Vers 15.) bewährt finden müſſen[3]): *ὡσεὶ ὕδωρ ἐξεχύθη καὶ διεσκορπίσθη πάντα τὰ ὀστᾶ μου· ἐγενήθη ἡ καρδία μου ὡσεὶ κηρὸς τηκόμενος ἐν μέσῳ τῆς κοιλίας μου*[3]). Und nachdem er zur hiſtoriſchen Begründung das Apomnemoneuma vom Blutſchweiß eingeflochten hat, hatte er die ganze Ausführung mit der Folgerung beſchloſſen: *ἐντρόμου τῆς καρδίας δηλονότι οὔσης καὶ τῶν ὀστῶν ὁμοίως καὶ ἐοικυίας τῆς καρδίας κηρῷ τηκομένῳ εἰς τὴν κοιλίαν, ὅπως εἴδωμεν, ὅτι ὁ πατὴρ τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν καὶ ἐν τοιούτοις πάθεσιν ἀληθῶς γεγονέναι δι' ἡμᾶς βεβούληται, καὶ μὴ λέγωμεν, ὅτι ἐκεῖνος, τοῦ θεοῦ υἱὸς ὤν, οὐκ ἀντελαμβάνετο τῶν γινομένων καὶ συμβαινόντων*

ὑλ. ἰατρ. 1, 79. p. 43. [ed. 1598.] — 5, 9. p. 327. — 5, 129. p. 377.

1) Dioscorid. alexipharm. c. 25. p. 411.

2) Dial. c. Tr. c. 98. sq. p. 330. 332. [p. 325. A. E.].

3) c. Tr. c. 103. p. 348. 350. [p. 331. D. E.].

αὐτῷ. Wer wollte unter wolchen Umſtänden befremdlich finden, daß Juſtin das αἵματος des Lukas mit Abſicht darum übergangen hat, um die Parallele zwiſchen dem „Waſſer" des Pſalmiſten und dem Angſtſchweiß Chriſti in Gethſemane noch vollſtändiger zu machen? Sollte geſagt werden, daß damit dem Text des Lukas Gewalt angethan ſei? Aber in keinem Fall hat doch der Evangeliſt ſelber berichten wollen, daß Jeſus wirklichen Blutſchweiß geſchwitzt habe, ſondern lediglich daß ſein Schweiß mit der Heftigkeit der verdichteten, rollenden Blutstropfen zur Erde geträufelt ſei. Gewiß würde er andernfalls die Vergleichungsglieder umgeſtellt haben[1]). Und hat doch ſelbſt ein Epiphanius, da wo er die Häreſie des Arianismus beſtreitet (ungeachtet er kurz zuvor den Text des Lukas mit dem zuſätzlichen αἵματος aufgeführt hatte), die Wahrheit der Menſchheit Chriſti mit keinem Buchſtaben auf die Thatſache des Blutſchweißes, ſondern, gleich als hätte er das αἵματος nicht geleſen oder für völlig pleonaſtiſch gehalten, ausſchließlich auf die Thatſache des Schweißes begründet[2])! Von dem Umſtand wenigſtens, daß das Ueberſpringen des αἵματος eine Begünſtigung des Doketismus einſchließe, kann Juſtin keine Ahnung gehabt haben, ſchon weil er, völlig unabhängig von dieſem Prädikat, durch die Prophetie des Pſalms, in Verbindung mit ſeiner Textgeſtalt des Apomnemoneuma aus den Denkwürdigkeiten, die vollkommene Menſchheit des leidenden Chriſtus bewahrheitet wußte.

III. Das Evangelium des Markus.

§. 21.

Bedeutend mißlicher als um die Evangelien des Matthäus und Lukas, ſteht es um Markus. Nicht bloß weil

1) S. Oettinger der Seelenkampf Jeſu in Gethſemane. Tübinger Zeitſchrift für Theologie. J. 1838. H. 1. S. 51.

2) Adv. haeres. 69, 59. T. I. p. 785.

ſein Evangelium gerade von demjenigen das Wenigſte enthält, was dem Apologeten bei ſeinen neuteſtamentlichen Schriftcitaten das Grundweſentliche war, Ausſprüche Chriſti über Zukunft und Pflichten ſeiner Gläubigen, ſondern mehr noch, weil Markus mit dem Geſammtinhalt ſeiner Evangelienüberlieferung überhaupt ſo unſelbſtändig zwiſchen Matthäus und Lukas in der Mitte ſteht, daß ihm nicht mehr denn etwa 27 Verſe eigenthümlich ſind, daß ſogar dem Ausdruck nach ſeine Geſchichtserzählung wechſelnd jetzt von dem Text des Matthäus jetzt dem des Lukas beherrſcht ſcheint. Und dennoch iſt die Prämie längſt gewonnen, welche Stroth einſt demjenigen zuſicherte, der in den Denkwürdigkeiten eine Anführung aus Markus nachweiſen würde[1]). Gleichwie durch ein glückliches Ungefähr nämlich iſt Juſtin's Bekanntſchaft mit Markus zum mindeſten durch Eine Stelle vollkommen klar. Es mag als disputabel gelten, in wieweit folgende Textanklänge eine unmittelbare Berührung zwiſchen Markus und Juſtinus zur Vorausſetzung haben, wie die Beſtimmung über die Lage des Oelbergs[2]): *τὸ ὄρος τὸ λεγόμενον Ἐλαιῶν, παρακείμενον εὐθὺς τῷ ναῷ τῷ ἐν Ἱερουσαλήμ*, verglichen mit Mark. 13, 3. — wie die Spruchparallele:

Apol. 1, 15. p. 166. [p. 61. E.]:	Mark. 9, 47.:
Συμφέρει σοι μονόφθαλμον εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, ἢ μετὰ τῶν δύο πεμφθῆναι εἰς τὸ αἰώνιον πῦρ.	*Καλόν σοί ἐστι μονόφθαλμον εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, ἢ δύο ὀφθαλμοὺς ἔχοντα βληθῆναι εἰς τὴν γέενναν τοῦ πυρός.*

indem dieſelbe möglicher Weiſe auch durch den Einklang des verwandten Spruchs (Mtth. 18, 9.) entſtanden ſein könnte — wie die verkürzte Spruchformel:

Apol. 1, 19. p. 172. [p. 63. D.]:	Mark. 12, 29. f.:
Μεγίστη ἐντολή ἐστι· κύριον τὸν θεόν σου προσκυνήσεις καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις ἐξ ὅλης τῆς	*Πρώτη πάντων ἐντολή· ἄκουε Ἰσραήλ, κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν κύριος εἷς ἐστι· καὶ ἀγαπήσεις*

1) Repertorium für bibl. und morgenländ. Litteratur I. S. 21.
2) Dial. c. Tr. c. 99. p. 334. [p. 326. A.].

καρδίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος σου, κύριον τὸν θεόν, τὸν ποιήσαντά σε. — c. Tr. c. 93. p. 320. [p. 321. A.]: ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος σου καὶ τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν.

κύριον τὸν θεόν σου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς διανοίας σου [1]) καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος σου u. ſ. w.

denn der ſonſt korreſpondirende Matthäus (22, 37. f.) lieſt hier weſentlich anders und Luk. (10, 27.) zeigt nur zu einem Theil Uebereinſtimmung. Aber um ſo verſtärkterer Nachdruck iſt auf die Koincidenz der Nachrichten über die Benennung der Zebedäiden als Donnerskinder zu legen: c. Tr. c. 106. p. 356. [p. 333. E.]: καὶ τὸ εἰπεῖν· μετωνομακέναι αὐτὸν (Χριστὸν) Πέτρον ἕνα τῶν ἀποστόλων καὶ γεγράφθαι ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασιν αὐτοῦ γεγενημένον καὶ τοῦτο, μετὰ τοῦ καὶ ἄλλους δύο ἀδελφούς, υἱοὺς Ζεβεδαίου ὄντας, μετωνομακέναι ὀνόματι τοῦ Βοανεργές, ὅ ἐστιν υἱοὶ βροντῆς, σημαντικὸν ἦν τοῦ αὐτὸν ἐκεῖνον εἶναι, δι᾽ οὗ καὶ τὸ ἐπώνυμον Ἰακὼβ τῷ Ἰσραὴλ ἐπικληθέντι ἐδόθη. Dieſe Koincidenz iſt darum ſo wichtig, nicht allein, weil unter allen bekannten Evangelien eben Markus (3, 16. f.) jene Nachricht allein hat, ſondern vielmehr weil, ganz ähnlich wie bei Juſtin, an dieſelbe die zweite Mittheilung über die Namensumänderung des Simon in Petrus angeknüpft iſt. Denn wer wollte es aus dem bloßen, blinden Spiel des Zufalls erklärbar finden, daß von ſolcher Verknüpfung der Thatſachen ſich in keinem der kanoniſchen Evangelien die entfernteſte Spur, dagegen in einem Apokryphum, mit welchem Markus erweislich in keinem Zuſammenhang geſtanden hat, völlig dieſelbe Geſtalt erhalten hätte?

---

1) Die Mittelglieder καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς διανοίας σου fehlen in einer namhaften Zahl Handſchriften und Ueberſetzungen, das erſtere in K 157. 229. al, 3. Mt. r. 10., das zweite in D 157. Mt. f.

Merkwürdig daß dennoch dieſes Citat, wie kein anderes, zum Zankapfel unter den Kritikern geworden iſt. Nicht ſowohl durch ſeinen Sachinhalt, obſchon er entſcheidend genug iſt, als durch die Einführungsformel, in welcher den Einen eine erwünſchte Beziehung auf das im ganzen 2. Jahrhundert ſonſt ſo vergeblich geſuchte Evangelium des Petrus [1]), den Andern der klarſte Fingerzeig auf das kanoniſche Markusevangelium enthalten ſchien [2]). Der Binde= und Löſeſchlüſſel liegt in der ſyntaktiſchen Rückbeziehung des Pronomen *αὐτοῦ*. Nach dem ſtrengen Sprachgeſetz kann dieſes ſchlechterdings nur auf das nächſtvorhergegangene *αὐτόν* als das Hauptſubjekt und den ſyntaktiſchen Mittelpunkt des ganzen Zwiſchenſatzes bezogen werden [3]); wogegen die größere Raumnähe des Prädikatsbegriffs *Πέτρον*, eben weil derſelbe die bloße Stellung des Prädikats behauptet, keinen Einwurf begründet. In ähnlichem Sinn alſo, wie Xenophon ſeine Denkſchrift über Sokrates Apomnemoneumata des Sokrates nannte, wären hier die Evangelienſchriften Juſtin's Denkwürdigkeiten Chriſti genannt; während ſie ſonſt konſtant nach dem Namen ihrer Verfaſſer, nicht ihres Gegenſtandes bezeichnet ſind. Es iſt daher nichts weniger als eitle Grille, wenn man dieſen Wechſel des Sprachgebrauchs unthunlich gefunden hat. Da ferner dem

1) So Eichhorn (Einleitung in das N. T. I. S. 107.) — Bertholdt (Einleitung in ſämmtliche Schriften des A. u. N. Ts. III. S. 1213.) — Credner (Beiträge zur Einleitung I. S. 132. 260.) — Schwegler (das nachapoſtoliſche Zeitalter I. S. 220. ff.)

2) So Storr (üb. den Zweck der evangeliſchen Geſchichte S. 366. f. Opuscul. academ. III. p. 68.) — Schütz (de evangeliis etc. II. p. 14.) — Hug (Einleitung II. S. 67. f. 104.) — Winer (Justinum Mart. etc. p. 18.) — Norton (the evidences I. p. 192. sq. CCXLVI. sqq.).

3) So Gieſeler (Verſuch u. ſ. w. S. 14. 58.) — Olshauſen (die Aechtheit u. ſ. w. S. 290. 304.) — Bleek (theol. Studien u. Kritiken J. 1836. H. 4. S. 1070. f.) — Lücke (Kommentar über das Evangelium des Johannes I. S. 45) — Neudecker (Lehrb. d. Einleitung S. 66. f.).

Kirchenvater die Bezeichnung *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων* oder *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ* (mitunter *ἀπομνημονεύματα* ohne allen Beiſatz) die ohne Vergleich geläufigſte iſt; da dem Apologeten auf Accentuation des apoſtoliſchen Urſprungs ſeiner Evangelienſchriften ſo viel ankam: möchte die längſt vorgeſchlagene Aenderung der Lesart das Empfehlenswertheſte ſein, gleichviel ob durch Einſchaltung der Worte *τῶν ἀποστόλων* vor dem Pronomen *αὐτοῦ* oder durch Umbildung des *αὐτοῦ* in den Plural *αὐτῶν* d. h. *ἀποστόλων*, deren Name unmittelbar vorhergegangen iſt[1]). Daß für dieſe Korrektur kein handſchriftliches Zeugniß eintritt, kann nicht gegen ihre Berechtigung geltend gemacht werden. Denn unzählige Male ſind die Wortformen *αὐτοῦ* und *αὐτῶν*, die ſich in der abgekürzten Schreibart ohnehin ſehr ſchwer unterſcheiden, von unachtſamen oder unkundigen Abſchreibern verwechſelt worden. Ebenſo leicht konnte die Auslaſſung der Worte *τῶν ἀποστόλων* geſchehn. Und wenn man geneigt ſein möchte, der Formveränderung des *αὐτοῦ* den Vorzug zu geben, eben weil ſie die leichteſte iſt und den Wohlklang des Satzfalles erhöht; ſo iſt doch anderentheils wohl in Erwägung zu ziehn, daß das Geſetz des Wohlklanges bei Juſtin wenigſtens nicht als unbedingt bindende Norm angeſehn werden kann[2]). In keinem Fall iſt zuzugeſtehn, daß irgendwelche Aenderung der Lesart ſchlechthin nothwendig ſei. Denn warum hätte Juſtin nicht, wenn dieß gerade die Konſtruktion des Satzes oder die Strömung ſeiner Gedankenbildung nahe legte, ſeine Apoſtelſchriften ausnahmsweiſe auch Denkwürdigkeiten Chriſti nennen können? Unter allen Umſtänden am unberechtigtſten iſt die Rückbeziehung des ſtreitigen *αὐτοῦ* auf den Prädikatsbegriff *Πέτρον*. Ja es heißt wahrhaft einen Thurmbau auf eine Nadelſpitze grün-

---

1) So nach dem Vorgang älterer Forſcher neuerdings wieder: Gratz (kritiſche Unterſuchungen S. 50. f.) und Bindemann (theol. Studien und Kritiken J. 1842. H. 2. S. 407. f.).

2) S. Beiſpiele bei Otto in ſ. Ausgabe Juſtin's a. O. II. S. 356. f.

den, wenn man aus dieſer doch allermindeſtens zweifelhaften Struktur friſchweg nicht bloß Juſtin's Bekanntſchaft mit dem Petrusevangelium, ſondern ſogar (wie denn überhaupt in der Evangelienkritik die Siebenmeilenſtiefeln von jeher eine Hauptrolle geſpielt haben) die vollkommene Identität dieſes Petrusevangeliums mit den Denkwürdigkeiten gefolgert hat. Wollte man hierbei auch gänzlich von dem Einwurf abſehn, daß Juſtin doch ſonſt nirgends ſeine Evangelienſchriften nach dem Namen eines einzelnen Apoſtels benannt habe, daß nur in ſo unbeſtimmter Weiſe auf ein Evangelium des Petrus hingewieſen ſei: ſo würde in dieſem Petrusevangelium jedenfalls vielmehr eine indirekte Bezugnahme auf das Evangelium des Apoſtelſchülers Markus als auf das Apokryphum des Apoſtelfürſten anzuerkennen ſein. Von einem Evangelium des Petrus iſt durch das ganze 2. Jahrhundert nirgends, weder innerhalb noch außerhalb der katholiſchen Kirche eine Spur zu entdecken. Wo es zum erſten Mal als hiſtoriſche Erſcheinung auftritt, d. h. um den Wendepunkt des 2. und dritten Jahrhunderts, iſt es ſofort als häretiſches Machwerk oder doch als falſch gemünztes Apoſtelbuch gebrandmarkt. Durch einen ſonſt ziemlich duldſamen oder unachtſamen Biſchof wird es den Händen ſeiner katholiſchen Diöceſanen entriſſen. Auch für den Fall alſo, daß ſeine Identität mit dem Hebräerevangelium mehr als Muthmaßung wäre, würde ſein Geſchick im Ganzen nur wenig verbeſſert werden. In den Kreiſen der katholiſchen Chriſtenheit hat andererſeits ſeit den Tagen der Apoſtel die einſtimmige Ueberlieferung geherrſcht, daß Markus als Begleiter und Dolmetſcher des Apoſtels Petrus ſein Evangelium aus deſſen Vorträgen niedergeſchrieben habe [1]). Allerdings iſt erſt von Hieronymus die beſtimmte Nachricht mitgetheilt, daß das Markusevangelium geradezu nach dem Namen des Apoſtelfürſten benannt geweſen ſei [2]). Allein, warum hätte dieſe Benennung nicht

1) Nach der Ueberlieferung bei Papias (Euseb. h. e. 3, 39.).
2) De vir. illustr. c. 1. T. I. p. 169.

ſchon im 2. Jahrhundert in Umlauf ſein können? oder ſchlimmſten Falls warum hätte ſie nicht von Juſtinus zuerſt eingeführt ſein können? Sagt man, dieſe Einführung ſei ſo lange unmöglich geweſen, als es noch ein eigentlich ſogenanntes Petrusevangelium im Gebrauch der Kirchen gegeben habe, und vielleicht ſei eben zum Erſatz für das ſpäter als häretiſch verworfene Petrusevangelium die Aufnahme des Markus in den Kanon erfolgt[1]): ſo wäre doch vor allen Dingen nachzuweiſen geweſen, einmal daß bereits im Zeitalter Juſtin's ein im beſondern Sinn ſogenanntes Petrusevangelium exiſtirte, ſodann daß Juſtin nähere oder entferntere Kenntniß von demſelben hatte, endlich daß es nicht ſofort vom Urſprung ſeiner Exiſtenz ab als häretiſch betrachtet, mindeſtens von der intelligentern Mehrheit der katholiſchen Chriſten verworfen worden ſei. Was insbeſondere ſeinen vorgeblichen Erſatz durch das Markusevangelium betrifft, wäre nicht völlig daſſelbe Recht, das Verhältniß geradehin umzukehren und zu ſagen: dadurch erſt daß das Markusevangelium allgemein in der Kirche als Auszug der mündlichen Lehrvorträge des Petrus angeſehn ward, war ein ſpekulativer Kopf auf den Gedanken gekommen, ein Apokryphum unter dem Namen des Apoſtelfürſten zu ſchmieden? Womit wird man doch endlich die bis zum Ueberdruß wiederholte Behauptung rechtfertigen, daß das Petrusevangelium einſt in der That das ſelbſt den kanoniſchen Evangelien vorgreifende Anſehn unter den katholiſchen Chriſten behauptet habe? Und was will man überhaupt mit einem Syſtem ſo bodenloſer, weithergeholter Vermuthungen, deren eine immer die andere an Unwahrſcheinlichkeit übertrifft, am Ende gegen das unerbittliche Zeugniß der Geſchichte ausrichten? Iſt andererſeits ſchon von Irenäus als allgemeine Anſicht ſeines Zeitalters ausgeſprochen worden, daß Markus des Petrus Predigt in Schrift verfaßt habe[2]); hat Clemens von Alexandrien dem die aus-

1) So Credner Beiträge zur Einleitung I. S. 260.

2) Adv. haeres. 3, 1. p. 174.

ſchmückende Ueberlieferung hinzugefügt, daß die Einführung dieſer Apoſtelmemoire in die kirchliche Anagnoſe durch des Petrus Anſehn bewirkt worden ſei[1]); hat Tertullianus ſogar ſchon die unumwundene Verſicherung gegeben: **Marcus quod edidit evangelium Petri affirmatur**[2]): was in aller Welt könnte es Verfängliches haben anzunehmen, daß das Markusevangelium bereits von Juſtinus, eben völlig im Sinn und Ausdruck ſeiner Zeit, als Evangelium des Petrus geſchätzt und benannt worden ſei? Daß Juſtinus von demſelben nur einen ſo ſpärlichen Gebrauch gemacht hat[3]), lag, wie bemerkt, in ſeiner notoriſchen Unſelbſtändigkeit und, verglichen mit Matthäus und Lukas, in ſeinem Mangel an Lehrelementen. Oder ſollte gar die Prärogative des Apoſtelfürſten mit in Anrechnung gebracht ſein: welch' Anachronismus! Zugegeben alſo ſogar, daß nach dem Geſetz der Sprachen nothwendig oder doch zuläſſig wäre, das ſtreitige Pronomen *αὐτοῦ* mit dem Prädikatsbegriff *Πέτρον* in Verbindung zu bringen; ſo würde dadurch immer nur ein beſtätigendes Moment für Juſtin's Bekanntſchaft mit dem Markusevangelium gewonnen ſein. Und in der That ließe dieſe Sprachweiſe ſich um ſo angemeſſener finden, als, wie dieß Juſtinus von ſeinen Denkwürdigkeiten im weiteſten Sinn vorausſetzt, Markus eben Erinnerungen über Chriſtus aus apoſtoliſchen Vorträgen zuſammengeſtellt hat[4]). Dennoch nochmals ſei es geſagt, ſyntaktiſch iſt bloß die Verbindung des *αὐτοῦ* mit dem Subjektsbegriff Chriſtus zu rechtfertigen. Für den Fall alſo, daß der Wechſel des Sprachgebrauchs in der Titulatur der Denkwürdigkeiten ſchlechterdings unſtatthaft ſcheinen

1) Euseb. h. e. 2, 15. 2) Adv. Marc. 4, 5. 3) Schwegler das nachapoſtoliſche Zeitalter I. S. 222. 4) Euseb. h. e. 3, 39. aus dem Mund des Papias: *Μάρκος μέν, ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν . . . . . ὥστε οὐδὲν ἥμαρτε Μάρκος, οὕτως ἔνια γράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν. Ἑνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν, τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσε παραλιπεῖν ἢ ψεύδεσθαί τι ἐν αὐτοῖς.*

ſollte, wäre ſchließlich dem kritiſchen Geſchmacksurtheil anheimzugeben, ob die ſo leichte Veränderung des *αὐτοῦ* in *αὐτῶν* oder die Annahme einer Eliſion des *τῶν ἀποστόλων* beliebt ſein ſolle.

IV. Das Evangelium des Johannes.

§. 22.

Ueber den Gebrauch des Johannesevangeliums im Allgemeinen.

Seit Jahren hat ſich der lebhafteſte Kampf über das Johannesevangelium und über Juſtin's Verhältniß zu demſelben entſponnen. Sehr natürlich, wenn man den unſchätzbaren Werth eines Apoſtelbuchs für die Kirche bedenkt, in deſſen Schöpfer bereits die älteſte Kirche den königlichen Adler ſah, der, genährt an dem Buſen des Gottesſohnes, den Sonnenhöhen der religiöſen Wahrheit zufliegt, welches vom Anfang ab als die Krone der evangeliſchen Geſchichtsſchreibung durch den Ehrennamen des geiſtigen (*εὐαγγέλιον πνευματικόν*) ausgezeichnet geweſen iſt, von welchem ſelbſt die Beſonnenheit eines Herder jubelte, eines Engels Hand hat es geſchrieben, in welchem ſich auf ſo durchaus einzige, unvergleichliche Weiſe die ideale und doch zugleich rein menſchliche Herrlichkeit des Chriſtenthums ſpiegelt. Ebenſo natürlich, wenn man auf der andern Seite bedenkt, wie unmöglich jeder Standpunkt der Kritik oder Geſchichtsſchreibung iſt, in deſſen Hohlſpiegel der Herr der Gnade und Wahrheit höchſtens als das Ideal eines jüdiſchen Landrabbi, das ganze Urchriſtenthum vielleicht als das bloße Erkokt eines geiſt- und zukunftloſen Judenchriſtenthums erſcheint, — unmöglich ſo lange als Thatſache feſtſteht, daß das vierte Evangelium des Kanon das Werk eines Apoſtels, das Werk **des** Apoſtels ſei, der vor allen übrigen Jüngern an der Bruſt des Gottes- und Menſchenſohnes geruht, der das ſprechendſte Denkmal ſeines aus dem tiefſten Born der himmliſchen Wahrheit getränkten Geiſtes in ſeinem Evan-

gelium, in dem idealen Zug der kleinaſtatiſchen Kirche hinterlaſſen hat! Indem daher auch ich mich mit Freuden zu der Engherzigkeit bekenne, die es nichts weniger als gleichgültig findet, ob dieſes Geiſtesevangelium von dem Griffel eines Apoſtels oder aus dem Hirn eines großen Unbekannten im 2. Jahrhundert (für dieſen Fall des eigentlichen Schöpfers der weltüberwindenden Chriſtuskirche) niedergeſchrieben ſei; indem mir's als das Gewiſſeſte feſtſteht, daß der apoſtoliſche Urſprung und der Gebrauch des Johannesevangeliums bei Juſtin korrelate oder vielmehr ſich geradezu deckende Begriffe ſind: ſo verſtärkt ſich in demſelben Maß das Intereſſe der Forſchung, über dieſen Gebrauch zu einem möglichſt beſtimmten, ſei's bejahenden ſei's negativen Ergebniß zu kommen.

Gewiß erſcheint beim erſten Blick die Erwartung als die allerberechtigtſte, daß von einem Evangelium, welches die vorweltliche Exiſtenz, die Göttlichkeit Chriſti ſo recht als den innerſten Kern und Mittelpunkt ſeiner geſammten Weltanſicht darſtellt, vor allem und auf das vielſeitigſte bei einem Mann Gebrauch gemacht ſein müſſe, der anerkannt zuerſt unter allen Kirchenlehrern griechiſche Spekulation mit den Offenbarungslehren des Chriſtenthums in Verbindung gebracht, der in ſeinem Geſpräch mit dem Juden Tryphon alle Goldadern des A. Ts. ausgeſchöpft hat, um das Theologumen von der Gottheit Chriſti ſeinem Gegner glaublich zu machen, der überhaupt mit dem heiligſten, begeiſtertſten Ernſt die Aufgabe verfolgt, im Lehrſtück von der Perſon Chriſti die abſolute Rationalität des Chriſtenthums zu erweiſen. Und vom Standpunkt dieſer Betrachtung hat einſt **Bretſchneider** ſein höchliches Erſtaunen ausgeſprochen, daß in der Polemik gegen Tryphon ſo gar kein Gebrauch von der allerſchlagendſten Antwort Chriſti auf die Anklage der Juden bei Joh. 10, 34. ff. gemacht ſei [1]). **Lützelberger** hat Fragzeichen auf Frag-

1) Probabilia de evangelii et epistolarum Joannis Apost.

zeichen gehäuſt, darum daß von einem Kämpfer, der ſich in ſo gewaltigen Anſtrengungen erſchöpfe, die hartgläubigen Juden von Chriſti Gottheit, ſeiner Menſchwerdung aus der Jungfrau als vorweltlich präexiſtenter Logos, von der Nothwendigkeit ſeines Kreuzestodes mittelſt Schriftzeugniſſen zu überführen, doch neben den gezwungenſten, zahlreichſten Citaten aus dem A. T. und aus den Synoptikern nicht ein einziges ſicheres und ausführliches Citat aus Johannes beigebracht ſei[1]). Endlich Weiße[2]), Zeller[3]), Baur[4]) haben dieſen Ausdruck der Verwunderung über das Unbegreifliche ſo viel möglich noch geſteigert.

Indeſſen bedarf es wenigſtens der Kühnheit jenes ſaitiſchen Jünglings nicht, um von dieſem Geheimniß der Wahrheit den verhüllenden Schleier hinwegzuziehn. Denn was vorerſt den altteſtamentlichen Ausſpruch über den Gottesnamen der Richter betrifft, ſo iſt dem Probabiliſten längſt die beißende, wiewohl nicht unverdiente Antwort geworden: jene Auslaſſung beweiſe — vorausgeſetzt, daß Juſtinus das Johannesevangelium überall gekannt habe —

---

indole et origine (Lips. 1820.) p. 126. Auf die ſeltſame Behauptung derſelben Schrift, daß im Johannesevangelium bereits auf Einwendungen Tryphon's gegen die evangeliſche Geſchichte polemiſch-thetiſche Rückſicht genommen ſei, iſt hier nicht weiter einzugehn, theils weil der Verfaſſer längſt ſeinen Angriff auf die Aechtheit des Evangeliums im Ganzen zurückgenommen, theils von mehrern Seiten die vollſtändig befriedigende Antwort erfahren hat. Vgl. Hemſen die Authentie der Schriften des Evangeliſten Johannes (Schlesw. 1823.) S. 313. ff. und Crome probabilia haud probabilia (Leiden 1824.) S. 39. f. 354. ff.

1) Die kirchliche Tradition über den Apoſtel Johannes und ſeine Schriften. (Lpz. 1840.) S. 111. ff.

2) Jahrbücher für wiſſenſchaftl. Kritik J. 1840. Auguſt (II. Nr. 22.) S. 193—196. — der ſich nach Einer Seite ſelbſt ſchon den richtigen Weg zur Löſung ſeiner Bedenken gezeigt hat.

3) Theologiſche Jahrbücher. J. 1845. H. 4. S. 650. J. 1847. H. 1. S. 151.

4) Kritiſche Unterſuchungen über die kanoniſchen Evangelien (Tüb. 1847.) S. 362. f.

nichts als daß derſelbe ein beſſerer Schriftinterpret geweſen ſei, als der Ankläger [1]). Ferner das Schweigen über die tiefſinnigen Reden, in denen ſich Chriſtus auf ſo unvergleichliche Weiſe über ſeine Einheit mit dem Vater, über ſein vorweltliches Daſein, ſeine Gottgleichheit geäußert hat, hat ſeinen Grund in der Eigenthümlichkeit der Apologetik, mittelſt deren Juſtin, wie die ganze alte Kirche, die abſolute Wahrheit des Chriſtenthums zu begründen liebte. Da nämlich dem Alterthum die Ueberzeugung unerſchütterlich feſtſtand, ein wahrhaftes Vorauswiſſen der Zukunft ſei Niemandem außer Gott möglich, überall daher, wo die Vorherverkündigung zufälliger Ereigniſſe durch den Erfolg als ſolche gerechtfertigt werde, ſei auf eine unmittelbare Gotteingebung zurück zu ſchließen; ſo galt ihm der Beweis aus den Weiſſagungen als der wahrſte, der ſtärkſte, als der eigentliche Beweis des Geiſtes [2]). Keine Ausſage Chriſti über ſich ſelbſt, keine Thatſache der evangeliſchen Geſchichte, die irgend über den Kreis der gemeinen, erfahrungsmäßigen Wirklichkeit hinausging, konnte daher Anſpruch auf Glaubwürdigkeit machen, ſobald ſie nicht durch die Signatur einer Prophetie als erhaben über den Verdacht abſichtlicher Erdichtung, über die Beimiſchung menſchlichen Irrthums verbürgt war. In dieſem Sinn hat Juſtin den Juden Tryphon die Aeußerung thun laſſen [3]): „wir würden deine Rede nicht ertragen, falls du nicht Alles auf die Schrift (des A. Ts.) zurückführteſt, aus welcher du deine Beweiſe zu entnehmen ſtrebſt.“ Gegen die Heiden hat er die Verſicherung ausgeſprochen [4]): „nicht der Behauptung der Erzähler vertrauen wir, ſondern den Weiſſagungen aus der Zeit vor der Erfüllung“ —

---

1) Crome a. O. S. 352. Vgl. dazu Hemſen a. O. S. 311. und die tübinger theologiſche Quartalſchrift J. 1821. H. 3. S. 484. f.

2) Apol. 1, 30. p. 200. [p. 72. B.]. Vgl. über das Ganze Juſtin d. Märt. II. S. 29. f. 205. ff. 3) Dial. c. Tr. c. 56. p. 184. [p. 277. D.]. 4) Apol. 1, 30. p. 200. [p. 72. A.] — 1, 33. p. 208. [p. 75. B.]

und gegen Tryphon[1]): „dadurch ſind wir feſt im Glauben und in Chriſti Lehre, daß unſere Ueberzeugung ſich auf die Propheten und auf diejenigen gründet, welche vor unſern Augen allenthalben an den Namen des Gekreuzigten gläubig geworden ſind.“ Die ſtärkſte aller Erklärungen iſt die in der größern Apologie[2]): „wer ſollte einem gekreuzigten Menſchen aufs Wort glauben, daß er des ungezeugten Gottes Erſtgeborner ſei, daß er dereinſt über das geſammte Menſchengeſchlecht Gericht halten werde, fänden wir nicht Weiſſagungen aus der Zeit vor ſeiner Menſchwerdung, die erfüllt ſind?“ Durch den Nachweis einer ſolchen Prophetie war aber jede Heilsthatſache, war ſelbſt das Unglaublichſte glaubhaft gemacht, indem dem Weſen der Weiſſagung eine zwingende Ueberzeugungskraft beiwohnt[3]). Niemals ſind daher Thatſachen oder Ausſprüche der evangeliſchen Geſchichte zu eigentlichen Beweiſen für die Wahrheit des Chriſtenthums verwandt. Wieweit ſie in die Beweisführung verflochten ſind, dienen ſie ſtets nur entweder als Erläuterungen oder als Beweisſtücke, daß eine Vorherverkündigung der Propheten zur Erfüllung gekommen, daß alſo eine ächte Weiſſagung vorhanden ſei[4]). Wie nun? wenn Juſtin, dieſem apologetiſchen Grundprinzip ernſtlich treu, alle Selbſtzeugniſſe Chriſti über ſeine vorweltliche Herrlichkeit und Gottgleichheit, wenn er alle oder doch die meiſten der verwandten Apoſtelzeugniſſe unbenutzt bei Seite gelaſſen hat: ſoll aus dieſer Nichtanführung auf Nichtkenntniß geſchloſſen werden? Es mag Grund ſein, über die Beſchränktheit dieſes apologetiſchen Standpunkts zu lächeln; aber jene Schlußart wäre ſicher einer der ärgſten Verſtöße gegen Logik und Gerechtigkeit! Oder ſollte dieſe

1) Dial. c. Tr. c. 53. p. 172. [p. 273. C.]. 2) Apol. 1, 53. p. 240. [p. 88. A.]. 3) Apol. 1, 30. p. 200. [p. 72. B.] — c. Tr. c. 7. p. 32. [p. 225. A.]. 4) Vgl. unter den zahlreichen Beiſpielen nur: dial. c. Tr. c. 51. p. 164. [p. 271. A. B.].

Löſung des ſo räthſelhaft Befundenen dennoch nicht ausreichend ſcheinen: wohlan! ſo ſage man, warum bei Juſtin von den Briefen des Paulus, die derſelbe zweifelsohne gekannt hat, warum insbeſondere von dem Römer- und Galaterbrief, aus denen er in der Polemik mit den Juden ſo unübertreffliche Streitmittel hätte ſchöpfen können, meiſt nur der allerflüchtigſte, an den Hauptſtellen ſo gut wie gar kein Gebrauch gemacht iſt? Man wird hoffentlich auf dieſe Frage nicht mit dem altverbrauchten Phantom ſeiner judenchriſtlichen Denkart antworten wollen. Denn das hieße nur eine Schuld mit einer zweiten decken, alſo im Grund doch ſeine Inſolvenz erklären. Daß Juſtin die Synoptiker, beſonders Matthäus ſo unverhältnißmäßig vor Johannes bevorzugt hat, ſoll dabei nicht in Abrede geſtellt ſein. Allein warum hätte dieſes Mißverhältniß nicht ſchon ſeinen zufälligen Grund in einem verſchiedenen Grad der Vertrautheit mit den einzelnen Evangelien haben können? Oder falls dieſe Annahme zu prekär wäre, ließe nicht ſchon der flüchtigſte Augenſchein bemerken, daß Johannes gerade von demjenigen, was Juſtin für ſeine Apologetik am eifrigſten ſuchte, von Sittenſprüchen und Ueberlieferungen aus der Jugendgeſchichte oder dem öffentlichen Leben Chriſti, das Allerwenigſte hatte? andererſeits was er hatte, entweder noch mit den Synoptikern theilte, an deren Gebrauch Juſtin nun einmal vorherrſchend gewöhnt war, oder in einer Form lieferte, welche dem Kirchenvater nur die beſchränkteſte Auswahl zu geſtatten ſchien? Konnte ferner der Täufer Johannes doch nicht füglich mehr dem Chor der Propheten beigeſellt werden, auf deren Weiſſagungen nach Juſtin die Wahrheit des Chriſtenthums beruhte; ließ derſelbe ſich vielmehr als der nächſte Vorläufer und Zeitgenoſſe des Meſſias apologetiſch auf keine höhere Stufe rücken, als den übrigen Gewährsmännern der evangeliſchen Urgeſchichte, den Apoſteln zugeſtanden war: wie hätte ſeinem Zeugniß über die Gottherrlichkeit Chriſti eigentliches Beweisrecht zuerkannt werden können? Gleich allen apoſtoliſchen Mittheilungen, konnten auch ſeine Ausſagen

nur als hiſtoriſche Berichterſtattungen, als ſubſidiariſche Parallelen in Betracht kommen. Alles alſo, wodurch gerade das Chriſtusbild des Täufers bei dem vierten Evangeliſten ſich auf ſo überraſchende Weiſe von dem der Synoptiker unterſcheidet, war bei Seite zu ſtellen. Iſt endlich auf den Umſtand Gewicht gelegt worden, daß in Juſtin's Denkwürdigkeiten Jeſus Sohn Gottes genannt wird: was wäre für ein Grund, an dieſem Ort den Kollektivtitel der Denkwürdigkeiten lediglich auf die Synoptiker und nicht mit auf Johannes zu beziehn[1])?

§. 23.

Sprach- und Sachanklänge an Johannes.

Iſt ſomit die Bekanntſchaft Juſtin's mit dem Johannesevangelium dadurch nicht entfernt zu erſchüttern, daß ſich in ſeinen Schutzſchriften für das Chriſtenthum wenig oder nichts von den tiefmyſtiſchen transſcendenten Reden des vierten Evangeliſten findet[2]): wie ſteht es um die poſitiven Ver-

1) Dial. c. Tr. c. 100. p. 336. [p. 327. B.]: *καὶ υἱὸν θεοῦ γεγραμμένον αὐτὸν ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασι τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ ἔχοντες . . . . . νενοήκαμεν* u. ſ. w.

2) Unter den erforderlichen Reſtriktionen iſt auch wohl zu beherzigen, was Thierſch (Verſuch zur Herſtellung u. ſ. w. S. 380. f.) zu bedenken gegeben hat: „es läßt ſich beſtimmt vorausſetzen, daß Juſtin in den verlorenen Werken (*κατὰ πασῶν τῶν αἱρέσεων* und *κατὰ Μαρκίωνος*) eben dieſelbe Methode der dialektiſch-philoſophiſchen, der hiſtoriſch-traditionellen und der exegetiſch-dogmatiſchen Widerlegung befolgt hat, welche wir bei ſeinen Nachfolgern (Irenäus und Tertullianus) in ihrer vollen Entfaltung kennen lernen und von da an als eine ſtereotype beobachten können. . . . . . Aus der Zuverſicht nun, mit welcher Irenäus und Tertullianus aus dem N. T. gegen die Häretiker argumentiren, aus der bereits zur ausgebildeten gleichförmigen Methode gewordenen Sicherheit, mit der ſie dieß thun, ſind wir berechtigt zu ſchließen, daß auch in dieſer Hinſicht Juſtin's Verfahren ſchon ein ganz ähnliches oder vielmehr das gleiche geweſen war. Vermißt nun unſere moroſe Kritik in den Apologieen des Juſtinus gegen das Heidenthum und Judenthum ſo

wandtſchaftsmomente? Sind Ideen- und Sprachanklänge, ſind beſtimmte Citate vorhanden, durch welche jedem berechtigten Anſpruch ein Genüge geſchieht? Da ferner bereits öfter ſich als eine der Eigenthümlichkeiten Juſtin's herausgeſtellt hat, daß (nicht gerechnet die direkten Anführungen) neben mehr oder minder verblaßten Zügen aus dem neuteſtamentlichen Gedanken- und Sprachkreis ſeinem Gedächtniß ſich beſonders klare Erinnerungen an die Textgeſtaltung apoſtoliſcher Citate aus dem A. T. eingeprägt hatten: ſind derartige Abſonderlichkeiten auch hinſichtlich des Johannes nachweisbar?

Eine unbefangene Forſchung iſt ſo glücklich, auf alle dieſe Fragen mit einem unbedingten Ja antworten zu dürfen. Denn was vorerſt die zerſtreuten Sprach- und Gedankenanklänge betrifft, ſo kennt Juſtinus die dem Johannes ſo eigenthümliche Bezeichnung Chriſti als Licht der Menſchen oder der Welt: *φωτὸς τοῖς ἀνθρώποις πεμφθέντος παρὰ τοῦ θεοῦ* (vgl. Joh. 1, 4—9. 3, 19. 8, 12. 9, 5. 12, 46. u. a. m.) [1]. Er kennt den Ehren-

---

deutliche Citationen aus johanneiſchen und pauliniſchen Schriften u. ſ. w., wie ſie bei Irenäus und den folgenden antihäretiſchen Autoren auf jeder Seite vorkommen; ſo weiſen wir ſie mit ihren aus dieſem Mangel gezogenen Schlüſſen ſo lange ab, bis ſie dargethan haben wird, daß die erhaltenen Werke des Juſtinus überhaupt als Grundlage für ſolche Schlüſſe genügend ſeien. Wir fragen ſie, mit welchem Grunde ſie vorausſetzt, daß auch die Beſchaffenheit der antihäretiſchen Werke Juſtin's in dieſer Hinſicht, was ihr Verhältniß zum N. T. betrifft, die gleiche war mit der ſeiner apologetiſchen? und wer ſie berechtigt, den Unterſchied dieſer beiden Gattungen der Litteratur zu überſehn und den vorauszuſetzenden Zuſammenhang zwiſchen den antignoſtiſchen Schriften Juſtin's und der Spätern zu ignoriren? Wir ſind überzeugt, wenn von dem exegetiſch-dogmatiſchen Theile der Schriften Juſtin's gegen Marcion oder gegen die geſammten Häretiker ein Fragment nur von einer Seite an Umfang entdeckt würde, ſo müßten Berge von Hypotheſen, die man auf das übelverſtandene Schweigen Juſtin's in den apologetiſchen Werken gebaut hat, in die Tiefe des Nichts verſinken."

1) Dial. c. Tr. c. 17. p. 62. [p. 235. C.].

namen der Gotteskinder für die bekenntnißtreuen, thatkräftigen Chriſten: *θεοῦ τέκνα ἀληθινὰ καλούμεθα καὶ ἐσμέν, οἱ τὰς ἐντολὰς τοῦ Χριστοῦ φυλάσσοντες* (vgl. Joh. 1, 12.)[1]. Er hat den Ausdruck Eingeborener, als Weſensprädikat für den göttlichen Urſprung Chriſti: *μονογενὴς ὅτι ἦν τῷ πατρὶ τῶν ὅλων οὗτος, ἰδίως ἐξ αὐτοῦ λόγος καὶ δύναμις γεγενημένος, προεδήλωσα* (vgl. Joh. 1, 14. 18. 3, 16. 18.)[2]. Er ſpielt auf des Evangeliſten Bezeugung an, daß die Chriſtusgläubigen nicht aus

---

1) Dial. c. Tr. c. 123. p. 412. [p. 353. B.]. Die letzten Worte dieſer Sentenz ſind (wie ſchon Otto in Illgen's Zeitſchrift für die hiſtor. Theol. J. 1843. H. 1. S. 34. f. erinnert hat) eine bloße Umſchreibung des johanneiſchen *ὅσοι ἔλαβον αὐτόν* nach Joh. 15, 10., die erſtern verbürgt durch die weitere, treuere Parallele 1 Joh. 3, 1. f.

2) Dial. c. Tr. c. 105. p. 352. [p. 332. D.]. Vgl. das Fragment bei Iren. adv. haeres. 4, 14. p. 234.: ab uno deo .... unigenitus filius venit ad nos. Anderwärts iſt dieſer Ausdruck richtig ſo umſchrieben: apol. 1, 23. p. 186. [p. 68. C.]: *Ἰησ. Χριστ. μόνος ἰδίως υἱὸς τῷ θεῷ γεγέννηται.* Dieſes „Blendwerk der Theologie" iſt nun zwar durch Lützelberger (a. O. S. 121.) mit der Entdeckung bedroht, daß Juſtin den Ausdruck *μονογενής* anſtatt aus Johannes, vielmehr aus den LXX. zu Pſalm 22, 21. geſchöpft habe. Indem nämlich Juſtinus die Meſſianität des ganzen Pſalms darlegt, hat er am betreffenden Ort die Worte: *τὰ ἀκόλουθα τοῦ ψαλμοῦ· ..... ῥῦσαι ἀπὸ ῥομφαίας τὴν ψυχήν μου καὶ ἐκ χειρὸς κυνὸς τὴν μονογενῆ μου· σῶσόν με ἐκ στόματος λέοντος καὶ ἀπὸ κεράτων μονοκερώτων τὴν ταπείνωσίν μου, ὁμοίως πάλιν διδασκαλία καὶ προαγγελία τῶν ὄντων αὐτῷ καὶ συμβαίνειν μελλόντων.* Allein hat der überraſche Ankläger gar nicht geſehn, daß, ſobald der Geburtstitel des Eingeborenen nach der eingeborenen Seele des Pſalmiſten fingirt wäre, man folgerecht fordern dürfte, auch die Thatſache des Kreuzestodes als nach den Hörnern des Einhorns frei erdichtet anzuſehn? Zeigt nicht ſchon ein Blick in die Schriften des Juſtinus, daß derſelbe evangeliſche Geſchichtsdata keineswegs nach den Vorbildern der altteſtamentlichen Prophetie eigenmächtig fabricirt, vielmehr, wo ihm ein bedeutungsvolles Moment der neuteſtamentlichen Geſchichte entgegentrat, für daſſelbe die Typen aus dem großen Allegorieenbuch des A. Ts. aufgeſucht hat? Wäre endlich nicht das Wort *μονογενής* ausdrücklich von Juſtin als Beſtandtheil ſeiner Denkwürdigkeiten bezeichnet worden?

menſchlichem Geblüt, ſondern aus Gott gezeugt ſeien: ἐμηνύετο, οὐκ ἐξ ἀνθρωπείου σπέρματος γενήσεσθαι τὸ αἷμα (Χριστοῦ), ἀλλ' ἐκ δυνάμεως θεοῦ (vgl. Joh. 1, 13.)[1]). Iſt der letztere Ausſpruch, abweichend von Johannes, bei Gelegenheit der allegoriſchen Ausdeutung von 1 Moſ. 49, 11. unmittelbar auf Chriſtus übertragen und laut dieſer Uebertragung als ein Zeugniß für deſſen übernatürlichen Urſprung aufgeführt: ſo beweiſt dieß keineswegs, daß dem Juſtinus der kanoniſche Schrifttext nicht vorgelegen habe. Es beweiſt nur, entweder daß ihm die Schriftworte damals, als er ſeine Apologieen verfaßte, nicht mehr in voller, klarer Erinnerung vor der Seele ſchwebten oder — was weit das wahrſcheinlichere ſein möchte, — daß er bereits dieſelbe Lesart vorgefunden hatte, welche noch von Irenäus und Tertullianus feſtgehalten wird und deren Auktorität im Alterthum ſo feſt begründet geweſen zu ſein ſcheint, daß Tertullianus die Valentinianer wegen ihrer dem heutigen Text konformen Lesart friſchweg als Schriftverfälſcher anklagen konnte[2]). In die Erzählung vom Täufer Johannes und Chriſti Taufe finden ſich folgende Worte aus Johannes eingeflochten: **c. Tr. c. 88. p. 304. [p. 316. B. C.]**: Ἰωάννου καθεζομένου ἐπὶ τοῦ Ἰορδάνου καὶ κηρύσσοντος βάπτισμα μετανοίας καὶ ζώνην δερματίνην καὶ ἔνδυμα ἀπὸ τριχῶν καμήλου μόνον φοροῦντος καὶ μηδὲν ἐσθίοντος πλὴν ἀκρίδας καὶ μέλι ἄγριον, οἱ ἄνθρωποι ὑπελάμβανον αὐτὸν εἶναι τὸν Χριστόν· πρὸς οὓς καὶ αὐτὸς ἐβόα· οὐκ εἰμὶ ὁ Χριστός, ἀλλὰ φωνὴ βοῶντος· ἥξει γὰρ ὁ ἰσχυρότερός μου, οὗ οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς τὰ ὑποδήματα βαστάσαι. Allerdings iſt die-

---

1) **Apol. 1, 32. p. 206. [p. 74. C.]**. Dieſelbe Wendung iſt an mehrern Stellen des Dialogs wiederholt. So **c. Tr. c. 54. p. 174. [p. 274. A.]** und **c. 63. p. 210. [p. 286. D.]**. An der zweiten Stelle mit der Veränderung: ὡς τοῦ αἵματος αὐτοῦ οὐκ ἐξ ἀνθρωπείου σπέρματος γεγεννημένου, ἀλλ' ἐκ θελήματος θεοῦ.

2) S. **Iren. adv. haeres. 3, 17. p. 205. — 3, 21. p. 212. — Tertull. de carn. Chi c. 19. 24.**

ſer Bericht, wie der Augenſchein lehrt, aus den Texten verſchiedener Evangeliſten gleich einer Moſaik zuſammengeſetzt. Allein wäre es nicht eben Juſtin's Manier, die Schriftcitate, beſonders die Geſchichte Chriſti, aus den Farben mehrerer Evangeliſten (am gewöhnlichſten des Matthäus und Lukas) harmoniſtiſch gemiſcht wiederzugeben? keineswegs in künſtelnder Abſichtlichkeit, ſondern durch nothwendige Abſchattung einer Erinnerung, welche aus oftmaligem Leſen oder Hören wohl den weſentlichen Inhalt der Einzelberichte treu in ſich trug, aber ohne alles Intereſſe, jedem der Evangeliſten gerade das ihm Eignende unverkürzt und unvermiſcht zu bewahren. Was die geſperrt gedruckten Worte insbeſondere betrifft, ſo ſind ſie unverkennbar als Ueberlieferung des Johannes (1, 20—23.) charakteriſirt, der ſie unter den kanoniſchen Evangelien allein hat. Daß die Anführung ſich nur hinſichtlich der Worte Chriſti genauer an den Text des Johannes angeſchloſſen hat, iſt eben aus ihrem harmoniſtiſchen Charakter und der Ungebundenheit der freien Gedächtnißcitation zu erklären. Daß ſie keinesfalls dem Text eines außerkanoniſchen Evangeliums entnommen ſei, iſt ſo lange als Thatſache im Zuſammenhang unſerer Geſammterörterung feſtzuhalten, bis die Exiſtenz eines ſolchen Evangeliums nachgewieſen ſein wird. Mit allgemeinen Möglichkeiten iſt überall nichts gegen die Leibhaftigkeit der Thatſachen auszurichten. Soll dennoch mit ſo gebrechlichen, ſubjektiven Faktoren gerechnet werden, ſo geſtehe man nur, daß man die Geſchichte mache, nicht reſpektire[1]). Nicht minder bedeutungsvoll ſind folgende Allegorieen: *βάπτισμα, τὸ μόνον καθαρίσαι τοὺς μετανοήσαντας δυνάμενον, τοῦτό ἐστι τὸ ὕδωρ τῆς ζωῆς*[2]) — *πηγὴ ὕδατος ζῶντος παρὰ θεοῦ ..... ἀνέβλυστεν οὗτος ὁ Χριστός*[3]) — *ὡς καὶ χαίρειν ἀποθνήσκοντας*

---

1) Vgl. Zeller theologiſche Jahrbücher J. 1845. H. 4. S. 612. f.
2) Dial. c. Tr. c. 14. p. 48. [p. 231. C.].
3) c. Tr. c. 69. p. 236. [p. 295. E.].

διὰ τὸ ὄνομα τὸ τῆς καλῆς πέτρας καὶ ζῶν ὕδωρ ταῖς καρδίαις τῶν δι' αὐτοῦ ἀγαπησάντων τὸν πατέρα τῶν ὅλων βρυούσης καὶ ποτιζούσης τοὺς βουλομένους τὸ τῆς ζωῆς ὕδωρ πιεῖν [1]). Man findet ſich durch dieſe Allegorieen ſo recht in den Ideenkreis des johanneiſchen Chriſtus verſetzt, wo derſelbe, ſich und ſein Wort einem Quell lebendigen Waſſers vergleichend, alle Durſtenden einladet, im Glauben Sättigung zu trinken für's ewige Leben (vgl. Joh. 4, 14. 7, 37. f.). Dabei ſoll indeß nicht verſchwiegen ſein, daß dieſelben nichts ſchlechthin Johanneiſches enthalten, daß ſie vielmehr füglich mit durch die altteſtamentlichen Redewendungen veranlaßt ſein konnten (Jeſ. 35, 7. Jerem. 2, 13.), an welche ſie zunächſt auslegungsweiſe angeknüpft ſind. Wo Juſtin, um die chriſtliche Frömmigkeit gegen die heidniſchen Verunglimpfungen zu rechtfertigen, das Weſen des chriſtlichen Gottesdienſtes beſchreibt, hat er ſich eines Ausdrucks bedient, der auf das lebhafteſte an das Geſpräch Chriſti mit der Samariterin erinnert: ἀλλ' ἐκεῖνόν τε καὶ τὸν παρ' αὐτοῦ υἱὸν ...... πνεῦμά τε τὸ προφητικὸν σεβόμεθα καὶ προσκυνοῦμεν, λόγῳ καὶ ἀληθείᾳ τιμῶντες (vgl. Joh. 4, 24.) [2]). Die Vertauſchung des johanneiſchen πνεῦμα mit λόγος findet ihren vollgültigen Erklärungsgrund in der bekannten Vorliebe Juſtin's, die geiſtige Denkart und Frömmigkeit als ein Leben nach dem Logos zu bezeichnen [3]). Daß die johanneiſche Stelle nicht in ſtrikteſter Wortfolge und Konſtruktion wiederholt iſt) [4]), wäre nur für den Fall von Bedeutung, daß es ſich um ein ſtrengwörtliches Citat handelte und die freie Citationsweiſe nicht die vorherrſchende Gewohnheit Juſtin's wäre. Soll dennoch die genetiſche Verwandtſchaft beider Stellen in Abrede geſtellt ſein, ſo wäre wenigſtens die Aufgabe, im Geſammtumkreis der altchriſtlichen Litte-

1) c. Tr. c. 114. p. 380. [p. 342. B.]. 2) Apol. 1, 6. p. 150. [p. 56. C.]. 3) Wortſpiel zwiſchen Vernunft und dem Logos Chriſtus als der höchſten Vernunft. 4) Zeller theologiſche Jahrbücher a. O. S. 605. f.

ratur eine zweite Aſſonanz gleicher Art aufzubringen, gegen deren ſelbſtändige Entſtehung ein ähnlicher Einſpruch nicht zu Recht beſtände. Gleich treffend ſind drei fernere Anklänge an Sprachweiſe und Sachinhalt des Johannes. Die hiſtoriſche Notiz: *καὶ γὰρ μάγον εἶναι αὐτὸν ἐτόλμων λέγειν καὶ λαοπλάνον* (vgl. Joh. 7, 12.), in welcher der fremdartige Zuſatz betreffend die Zauberei vielleicht eine bloße Reflexion aus Matth. 9, 34. 12, 24., dagegen die Muthmaßung, derſelbe möchte eine Anſpielung auf den Vorwurf der Juden bei Matth. 27, 63. ſein, ſchon durch den Zuſammenhang ausgeſchloſſen iſt, wonach Chriſtus eben ausdrücklich auf Grund ſeiner Aufſehn erregenden Heilungswunder Volksverführer geſcholten ward [1]). Die Andeutung über den Urſprung des Götzendienſtes: *αὕτη πρώτη περὶ θεῶν ψευδὴς φαντασία ἀπὸ τοῦ ψεύστου πατρὸς τὴν ἀρχὴν ἐσχηκυῖα* (vgl. Joh. 8, 44.) [2]); denn wiewohl richtig iſt, daß bei Johannes als Gegenſtand der Lüge ein etwas anderer als bei Juſtin erſcheint, dort der Unglaube der Juden an Chriſtum, hier der Götzendienſt; wiewohl nicht minder richtig iſt, daß vom Anfang an im chriſtlichen Sprachgebrauch der Gegenſatz des Göttlichen und Ungöttlichen als der Gegenſatz der *ἀλήθεια* zum *ψεῦδος*, der Teufel als Anſtifter und Grund alles widergöttlichen Weſens dargeſtellt worden iſt [3]): ſo iſt doch die Verknüpfung gerade der Wendungen *ψεύστης* und *πατήρ* viel zu charakteriſtiſch, als daß ſich ihr Vorkommen bei verſchiedenen Schriftſtellern füglich anders als aus der Benutzung des einen durch den andern erklären ließe. Endlich die meſſianiſch-apologetiſche Reflexion: *ταῦτα ὁ θεὸς προεμήνυσε..... μέλλειν γίνεσθαι, ἵν' ὅταν γένηται μὴ ἀπιστηθῇ*, die hauptſächlich nur im Objekt der Voran-

1) Dial. c. Tr. c. 69. p. 236. [p. 296. A.]. An ein Apokryphum zu denken, wie Zeller a. O. S. 615. will, wäre nur dann Grund, falls die kanoniſchen Evangelien gar keine Parallele böten.

2) Coh. ad Graec. c. 21. p. 64. [p. 20. B.].

3) Zeller a. O. S. 609.

kündigung ſich von Joh. 14, 29. unterſcheidet[1]). Ausdrücklich auf ein Zeugniß Chriſti iſt der Ausſpruch zurückgeführt, daß von den Juden weder der Vater noch der Sohn gekannt ſei[2]): Ἰουδαῖοι ..... ἐλέγχονται καὶ διὰ τοῦ προφητικοῦ πνεύματος καὶ δι᾽ αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ, ὡς οὔτε τὸν πατέρα οὔτε τὸν υἱὸν ἔγνωσαν, verglichen mit Joh. 8, 19. Dürfte ferner hinſichtlich des Ausſpruchs: καθὼς εἴρηκεν· ἐν οὐρανῷ τὴν κατοίκησιν ἡμῶν ὑπάρχειν[3]), allerdings klar ſein, daß derſelbe dem Wortlaut nach ungleich näher an Phil. 3, 20. als an Joh. 14, 2. anklinge, alſo wohl nur durch einen Gedächtnißirrthum Chriſto in den Mund gelegt ſei: ſo ſieht man ſich andererſeits wieder um ſo beſtimmter durch die Worte: ἠπίστατο τὸν πατέρα αὐτοῦ πάντα παρέχειν αὐτῷ auf Joh. 13, 3. geführt[4]). Wie bei dem Evangeliſten, findet dieſer Gedanke bei Juſtin ſich einer Propyläe gleich vor die Schwelle des Kreuzestodes geſtellt, wogegen die Stellen Matth. 11, 27. 16, 21. kaum die entfernteſten Analogieen darbieten. Endlich in dem Fragment aus der Auferſtehungsgeſchichte: τοὺς τύπους τῶν ἥλων ἐν ταῖς χερσὶν ἐπεδείκνυε iſt gleichſehr Spracheigenthümlichkeit als individueller Geſchichtsinhalt des vierten Evangeliſten unverkennbar ausgeprägt[5]).

---

1) Apol. 1, 33. p. 206. [p. 74. E.]. 2) Apol. 1, 63. p. 264. [p. 96. C.]. 3) De resurrect. c. 9. p. 538. 4) Dial. c. Tr. c. 106. p. 354. [p. 333. C.]. 5) De resurrect. c. 9. p. 538. Die Synoptiker haben von den Nägelmalen gar nichts, dagegen hat Juſtin auf das Durchbohrtſein des gekreuzigten Chriſtus noch ſonſt das ſtärkſte Gewicht gelegt. So apol. 1, 35. p. 210. [p. 76. B.]: τῶν ἐν τῷ σταυρῷ παγέντων ἐν ταῖς χερσὶ καὶ τοῖς ποσὶν αὐτοῦ ἥλων. So dial. c. Tr. c. 97. p. 330. [p. 324. D.]: ὅτε ἐσταύρωσαν αὐτόν, ἐμπήσσοντες τοὺς ἥλους, τὰς χεῖρας καὶ τοὺς πόδας αὐτοῦ ὤρυξαν. Wenn dabei überall das Annageln auch der Füße als Thatſache vorausgeſetzt iſt, ſo iſt dieſer Vorausſetzung durch das Johannesevangelium zum mindeſten nicht widerſprochen. Es war (was Juſtin als Augenzeuge noch vielfach zu beobachten Gelegenheit hatte) die gewöhnliche Sitte der Kreuzigung. Vgl. über den desfalls entſtandenen Streit: Hug (Zeitſchrift für d. Geiſtlichkeit

Mag man ſich nun über die Beweiskraft einzelner dieſer Uebereinkommenheiten ein noch ſo entgegengeſetztes Urtheil bilden. Mag man die eine auf den homogenen Bildungstrieb geiſtiger Wahlverwandtſchaft, die andere auf die Willkür des oft überraſchend harmoniſtiſchen Zufalls, eine dritte auf die Einflüſſe der mündlichen Tradition zurückführen innerhalb der Kreiſe, wo einſt Johannes ſo gewaltig und nachhaltig mit dem lebendigen Wort gewirkt hatte. Mag ſelbſt der Freude ihr Recht vergönnt ſein, durch evangeliſche Nachrichten, welche ohne aus dem Johannesevangelium gefloſſen zu ſein doch mit ihm in weſentlicher Uebereinſtimmung ſind, deſſen hiſtoriſche Glaubwürdigkeit beſtätigt, vielleicht erhöht zu ſehn. Allein alle vorbemerkten Sprach- und Sachanklänge außer jeder Beziehung auf das Johannesevangelium entſtanden zu denken, wäre ein um ſo unmotivirterer Machtſpruch, als manche derſelben ſo kleinlich individuell ſind (wie das ἵν᾽ ὅταν γένηται μὴ ἀπιστηθῇ), andere dem ſpecifiſchen Sprachgeiſt des Johannes ſo nahe ſtehn (wie das μονογενής, θεοῦ τέκνα in der Be-

---

des Erzbisthums Freiburg H. 3. S. 157. ff. H. 5. S. 102. ff. H. 7. S. 153. ff.) und Bähr (Heydenreich's und Hüffel's Zeitſchrift f. Predigerwiſſenſchaften II. S. 309. ff. Tholuck's litterariſcher Anzeiger J. 1835. S. 1. ff.; dazu Jahrg. 1834. S. 421. ff.). Von Zeller (a. O. S. 616. f.) iſt auch hier wieder auf die abſtrakte Möglichkeit verwieſen worden, daß Juſtin ſeine Ueberlieferungen über die Auferſtehung aus dem Hebräerevangelium geſchöpft haben könne. Als ob das Hebräerevangelium der Allerweltsproteus geweſen wäre, der Jedem ſofort geleiſtet hätte, was eben die Noth erforderte. Es müßte ein wahrhaft ergötzliches Schauſtück abgeben, wenn einmal alle die Rollen überſichtlich zuſammengeſtellt würden, die man dem vielgemißbrauchten Evangelium im Ganzen wie Einzelnen ſchon aufgebürdet hat. Als Grund, warum das Citat nicht aus Johannes entlehnt ſein könne, iſt geltend gemacht, daß die Geſammterzählung ſich ſo wenig vollſtändig aus allen vier kanoniſchen Evangelien zuſammenſetzen als auf eins derſelben genau zurückführen laſſe, vorzüglich daß gerade alles der johanneiſchen Darſtellung Eigenthümliche, wie z. B. der Lanzenſtich und der Vorfall mit Thomas, übergangen ſei. Die Antwort hierauf iſt ſchon öfter gegeben worden.

deutung der Gotteskindſchaft durch moraliſche Ebenbildlichkeit[1]), ψεύστης πατήρ u. a.), daß ihre Herleitung aus einer fremden Quelle völlig unmöglich ſcheint.

---

§. 24.

Die Logoslehre des Johannes.

Nöthigen daher ſchon dieſe Verwandtſchaftsmomente zur Anerkennung der Wahrſcheinlichkeit, daß, wie die drei Synoptiker ſo Johannes von Juſtin gekannt und benutzt ſei, ſo wird dieſe Benutzung zur unumſtößlichen Thatſache durch drei letzte Incidenzpunkte, deren erſterer die Logoslehre iſt[2]).

Allerdings iſt unbeſtreitbar, daß das Theologumen von der Selbſtoffenbarung Gottes in ſeinem Logos kein ſelbſtändiges Produkt der chriſtlichen Glaubensphiloſophie, daß es ein exotiſches Gewächs ſei. Wie bekannt, ward es in den Bildungsanſätzen des göttlichen Schöpferworts und der zweckſetzenden, weltgeſtaltenden Weisheit zunächſt auf altteſtamentlich-kanoniſchem Boden vorbereitet, durch die griechiſchen Apokryphen des A. Ts. zur ſchüchtern ahnungsvollen Theorie von einem ſelbſtändigen, alles Leben und Heil in der Welt vermittelnden göttlichen Lichtgeiſt fortentwickelt, von Philo (im Anſchluß an den Altmeiſter Plato) als Wiſſenſchaft von einem perſönlichen, die Geſammtfülle der göttlichen Idealwelt in ſich koncentrirenden, Gott auf das vollkommenſte, thätig und ſelbſtbewußt offenbarenden Mittelweſen ausgebaut. In ſolcher Geſtalt endlich war es wahrſchein-

---

1) Bei Paulus iſt dieſer Sprachgebrauch nur an zwei Stellen (Epheſ. 5, 1. Phil. 2, 15.) nachweisbar, und ſelbſt hier nur im Geleit näherer ſittlicher Beſtimmungen.

2) Vgl. Lützelberger (die kirchliche Tradition u. ſ. w. S. 109. ff.) — Zeller (a. D. J. 1845. H. 4. S. 607. f. 650. f., vgl. Jahrg. 1842. H. 1. S. 60. f.) — Schwegler (theol. Jahrbücher J. 1842. H. 1. S. 148. f.) — Credner (Beiträge zur Einleitung I. S. 251. f. 354.).

lich aus epheſiniſchen Ueberlieferungen des jüdiſchen Alexandrinismus von dem Apoſtel Johannes mit der Perſon des geſchichtlichen Chriſtus in Verbindung geſetzt worden, um gleich wie an Einem Schlagwort den Gebildeten ſeiner Zeit vor Augen zu ſtellen, wie in Chriſto die ganze Fülle göttlicher Lebensherrlichkeit, wie die unſichtbare Gottheit im Selbſtreflex ihrer Weſenheit erſchienen ſei, oder — nach *Neander's* Ausdruck[1]) — um diejenigen, welche ſich viel mit Spekulationen über den Logos als das Medium aller Lebensentwickelung aus Gott und aller Offenbarung Gottes, als den Mittelpunkt aller Theophanieen beſchäftigten, von ihrem religiöſen Idealismus zu einem religiöſen Realismus, zu der Anerkennung des in Chriſto geoffenbarten Gottes hinzuführen.

Es iſt ebenſo unbeſtreitbar, daß, abgerechnet Namen und ſpekulative Form, ſich bereits alle weſentlichen Vorausſetzungen der Logoslehre in dem Chriſtusbild der geſammten übrigen Schriftſteller des N. Ts. vereinigen, nicht bloß eines Paulus oder des Hebräerbriefs, ſondern gleicher Weiſe der ſynoptiſchen Evangelien, des Petrus, des Jakobus. Aber natürlich im Stufenſchritt des Keimartigen und Anſchauungsgemäßen zum begrifflich Reflektirten. Wie hoch immer die Idealität des johanneiſchen Chriſtus im Vergleich zu dem volksthümlichen Wunderthäter und Sittenprediger der Synoptiker angeſchlagen werden möge; das hätte doch niemals verkannt ſein ſollen, daß der Chriſtus der *Synoptiker* durchaus in demſelben unvergleichlichen Sinn, wie bei Johannes, als Sohn Gottes, als der Offenbarer des unſichtbaren Vaters, als eine ontologiſch ſelbſtändige, wenn ſchon durch die engſte Einheit des Wollens und Lebens wieder mit dem Vater verbundene göttliche Perſönlichkeit erſcheint. Denn nicht genug, daß der Chriſtus der Synoptiker der geliebte Sohn iſt, auf welchem des Vaters Wohl-

1) Geſchichte der Pflanzung und Leitung der chriſtl. Kirche durch die Apoſtel 4. Aufl. (Hamb. 1847.) II. S. 637.

gefallen ruht (Matth. 3, 17. 17, 5.), der einzige Sohn, dem gegenüber alle ſonſtigen Gottesgeſandte, ſelbſt ein David nur im Verhältniß der Knechte ſtehn (Mtt. 21, 33. ff. 37. 22, 41. ff.); nicht genug, daß er unter Allen einzig den Vater kennt und den empfänglichen Seelen offenbart (Mtth. 11, 27.), daß er allenthalben, wo ihrer zwei oder drei in ſeinem Namen verſammelt ſind, daß er alle Tage bis an der Welt Ende unter den Seinigen gegenwärtig iſt (Mtth. 18, 20. 28, 20.). Chriſtus ſelbſt hat ſich, unſtreitig im Sinn der altteſtamentlichen Lehrentwickelung, die Weisheit genannt (Mtth. 11, 19. vgl. mit Luk. 11, 49.), hat im Angeſicht der Phariſäer, die ihn deshalb der Gotteslästerung bezüchtigten, ſich die unbedingte Machtvollkommenheit der Sündenvergebung als Menſchenſohn beigelegt (Mtth. 9, 2. ff.), hat dieſen Anſpruch ſogar bis zu der Verſicherung geſteigert, daß ihm vom Vater alle Gewalt im Himmel und auf Erden verliehn ſei (Mtth. 11, 27. 28, 18.). Er ſitzet zur Rechten Gottes, bis daß ihm alle Feinde unter den Schemel ſeiner Füße gethan ſind (Mtth. 22, 44.). Ihm, wie dem Vater, ſind die Gläubigen bei der Taufe zu verpflichten (Mtth. 28, 19.). Und wie er dereinſt, auf dem Thron ſeiner Herrlichkeit ſitzend, das Weltgericht halten wird (Mtth. 24. 25.); ſo hatte er ſchon im Stand der Erniedrigung die Macht und das Recht, dem reumüthigen Schächer am Kreuz das Paradies zuzuſprechen (Luk. 23, 43.). Wenn in dieſem Chriſtusbild das Moment der vorweltlichen Exiſtenz noch nirgends beſtimmt in den Vordergrund geſtellt iſt, ob es ſchon zu mehrern Charakterzügen die unentbehrliche Vorausſetzung bildet; wenn über das korrelate Moment der weltſchöpferiſchen Aktualität ſich ſelbſt nicht die leiſeſte Andeutung zu finden ſcheint: ſo ſind gerade dieſe beiden Momente um ſo ſchärfer in dem Brief an die Hebräer und bei Paulus ins Auge gefaßt. Beide ſtellen daher eine weſentlich höhere Entwickelungsſtufe der Chriſtologie dar. Beide haben dieſen höhern Standpunkt durch eine energiſchere Vertiefung in das

Chriſtusbild des A. Ts. und unter dem ergreifenden Eindruck, welchen die Herrlichkeit des menſchgewordenen Chriſtus auf ſie geäußert hatte, gewonnen. Beiden geſchieht daher ungefähr gleiches Unrecht, wenn ihre Chriſtusidee für die bloße Nachgeburt des jüdiſchen Alexandrinismus in ſeiner paläſtiniſchen Bildungsform ausgegeben worden iſt. Es mag richtig ſein, daß das Wort Gottes (Hebr. 4, 12. f.) noch für nichts denn eine dichteriſche Perſonifikation der lebendigen, Herz und Mark durchdringenden Gotteswahrheit zu halten ſei. Allein mit um ſo glänzendern Prädikaten iſt bereits im Eingang des Sendſchreibens der Sohn, der Erſtgeborene als Abglanz und Ausdruck der göttlichen Weſenheit beſchrieben. Denn unausſprechlich erhaben über die Geſammtheit der Engel, hat derſelbe im Anfang die Welt geſchaffen, trägt alle Dinge durch das Wort ſeiner Macht, hat beim Abſchluß ſeines Verſöhnungsgeſchäfts ſich wiederum zur Rechten der Majeſtät in der Höhe geſetzt (1, 2—14.) um als ewig barmherziger Hoherprieſter ſeine Gläubigen fortdauernd zu erlöſen, zu heiligen, um ſeine Feinde unter die Füße zu zwingen. Obwohl nun Paulus weſentlich nur dieſelben Beſtimmungen auf die Perſönlichkeit des präexiſtenten Kirchengründers und Kirchenhauptes überträgt; ſo hat er doch bereits ein begrifflich bedeutend entwickelteres Bewußtſein um den transſcendenten Inhalt dieſer Göttlichkeit, hat insbeſondere das Verhältniß der in dem Weltheiland geeinigten Doppelnatur des Göttlichen und Menſchlichen ohne Vergleich tiefer erfaßt. Denn nicht nur, daß er denjenigen, der vor Allem war (Kol. 1, 17.), durch den, in dem und zu dem die Welt und Menſchheit geſchaffen ward (Kol. 1, 16. 1 Kor. 8, 6.), der einſt über Alle Gericht halten (2 Kor. 5, 10.) und, bis daß Alles unter ſeine Füße gethan iſt, die Zügel der Weltherrſchaft führen wird (1 Kor. 15, 24. f.); nicht nur, daß er denſelben als den Erſtgeborenen aller Kreatur, als das Ebenbild des unſichtbaren Gottes (Kol. 1, 15. 2 Kor. 4, 4.) dargeſtellt hat. Er hat ſich bereits zur höchſten aller chriſtologiſchen An-

ſchauungen aufgeſchwungen; er hat die beſtimmten Sätze ausgeſprochen, daß in Chriſto die ganze Fülle der Gottheit wahrhaftig gewohnt habe (Kol. 2, 9.), daß Chriſtus Gott in abſoluter Lebensfülle, aber entäußert zur Knechtsgeſtalt im Drang der ſich ſelbſt opfernden Liebe, geoffenbart ſei im Fleiſch (Phil. 2, 6. 1 Tim. 3, 16.). Dürfte Manchen freilich über dieſe Chriſtusidee noch ein pantheiſtiſcher Hauch durch die Beſtimmung ausgegoſſen ſcheinen, daß, wie Alles durch Chriſtum und in Chriſto geſchaffen ſei, ſo Alles in demſelben ſein Beſtehn habe (Kol. 1, 17.); ſo läßt ſich darunter doch bei unbefangener Betrachtung und nach dem Geſammtzuſammenhang der pauliniſchen Weltanſchauung nichts anderes verſtehn, als daß Chriſtus, der Welt- und Menſchengeſchichte lebendiger Mittelpunkt, mit allem Geſchaffenen in ſtetig aufſehender, ſchöpferiſch-zuſammenhaltender Beziehung ſtehe.

Wie beſtimmt nun aber in dem Begriff des Gottesſohnes, wie ihn der Hebräerbrief und die Briefe des Paulus darſtellen, bereits alle konſtitutiven Elemente des Logosbegriffs zuſammengefaßt ſind; ſo iſt dieſe Idee in ihrer chriſtlich vollendeten Entwickelungsform doch erſt von Johannes erfaßt und ins Bewußtſein der Kirche übergeleitet worden. Nicht gerechnet nämlich, daß bei beiden, bei Paulus (Phil. 2, 7. f.) und dem Hebräerbrief (2, 10. 5, 8.), doch immer der Akt der Menſchwerdung noch als die bloße That der Selbſtentäußerung und Erniedrigung erſcheint, daß bei beiden der Name Logos noch nirgends ausdrücklich auf die Perſon des geſchichtlichen Chriſtus übertragen iſt, daß ſelbſt im Buch der Offenbarung neben den impoſanteſten Prädikaten (des A. und O., deß der da iſt und war und kommt, des Allherrſchenden 1, 8.) dieſe Uebertragung noch bis zur Unerkennbarkeit zurücktritt (19, 13.): ſo hat zum erſten Mal unter allen Chriſtologen und, wie es ſcheint, mit dem klarſten Bewußtſein ſeines unendlichen Inhalts der Apoſtel Johannes den Satz ausgeſprochen, der in exakteſter Formel die denkbar innigſte Vereinigung der

Gottheit und Menſchheit in Chriſto darſtellt: — den Satz, daß der Gott Logos Fleiſch geworden ſei (Joh. 1, 14.). Und gerade in der Art, wie er denſelben ausführt, iſt Juſtin ſein getreueſter Doppelgänger. Allerdings wenn von Johannes die ſpecifiſche Einzigkeit ſeines Gottesſohns mit Vorliebe durch den Eigennamen des *μονογενής* bezeichnet iſt, ſo hat Juſtin daneben auch an der pauliniſchen Formel *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* feſtgehalten[1]). Allein was beweiſt dieß äußerſten Falls anders, als daß der Kirchenvater neben der johanneiſchen zugleich von der pauliniſchen Anſchauungsform beherrſcht war und daß ihm ein Unterſchied zwiſchen beiden Ausdrucksweiſen nicht eingeleuchtet hatte? Dagegen wenn Johannes die Gottesſohnſchaft Chriſti im eminenteſten Sinn dahin aufgefaßt hat, daß in demſelben die Fülle der Gottheit ſelbſt, daß der abſolute Logos in den Zuſammenhang des Menſchendaſeins eingetreten ſei; wenn er die urewige Gottheit (*ἐν ἀρχῇ*), das uranfängliche Sein des Logos bei Gott und ſeine Schöpferthätigkeit an des Vaters Statt in der feierlichen Form eines Manifeſtes (1, 1—3.) beſchrieben hat: ſo iſt das eine wie das andere in faſt wörtlicher Nachbildung von Juſtin aufgenommen. Das erſtere in der größern Apologie: 1, 23. p. 186. [p. 68. C.]: *Ἰησοῦς Χριστὸς μόνος ἰδίως υἱὸς τῷ θεῷ γεγέννηται, λόγος αὐτοῦ ὑπάρχων.* Das andere in der kleinern Apologie: 2, 6. p. 296. [p. 44. D.]: *ὁ υἱὸς ἐκείνου, ὁ μόνος λεγόμενος κυρίως υἱός, ὁ λόγος πρὸ τῶν ποιημάτων καὶ συνὼν καὶ γεννώμενος, ὅτε τὴν ἀρχὴν δι' αὐτοῦ πάντα ἔκτισε καὶ ἐκόσμησε, Χριστὸς μὲν κατὰ τὸ κεχρίσθαι καὶ κοσμῆσαι τὰ πάντα δι' αὐτοῦ τὸν θεὸν λέγεται*[2]). Wenn

1) Ueber *μονογενής* vgl. dial. c. Tr. c. 105. p. 352. [p. 332. D.] — über *πρωτότοκος* apol. 1, 46. p. 230. [p. 83. C.] — 1, 53. p. 240. [p. 88. A.] — 1, 63. p. 264. [p. 96. C.] — c. Tr. c. 84. p. 286. [p. 310. B.] — c. 85. p. 288. [p. 311. B.] — c. 100. p. 336. [p. 326. D.] — c. 125. p. 418. [p. 354. C.] — c. 138. p. 452. [p. 367. D.].

2) Vgl. noch dial. c. Tr. c. 56. p. 180. [p. 276. C.]: *τὸν καὶ*

endlich Johannes den Akt der Menſchwerdung mit der prägnanten Formel dargeſtellt hat: *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* (1, 14.): ſo iſt auch dieſe neben freigewählten, aber weſentlich daſſelbe beſagenden Ausdrücken von Juſtin wiederholt: ſo *Ἰησοῦς σαρκοποιηθείς*[1]), *γεννηθῆναι ἄνθρωπος ὁμοιοπαθὴς ἡμῖν, σάρκα ἔχων, ὑπέμεινεν*[2]), *σαρκοποιηθεὶς ἄνθρωπος γέγονεν*[3]), *ὁ λόγος ἦλθεν εἰς ἡμᾶς, σάρκα φορήσας*[4]), *σωματοποιηθείς*[5]), *ὁ παρ᾽ αὐτοῦ (θεοῦ) λόγος ἀνδρωθείς*[6]).

Woher nun dieſe überraſchende, des Johannes Lehrbegriff und Sprachgebrauch ſo treu wiederſpiegelnde Darſtellungsweiſe? Etwa durch ſelbſtändige Fortbildung der ſynoptiſchen und pauliniſchen Chriſtusidee, in welcher, wie ſie einerſeits alle weſentlichen, ontologiſchen Elemente des Logosbegriffs in ſich ſchloß, zugleich andererſeits die Wahrheit der Menſchheit Chriſti vollſtändigſt anerkannt war? Oder durch Einfluß der Apokalypſe, die Juſtin laut ſeiner eigenen Erklärung geleſen hat und in welcher bereits wenigſtens der Logosname auf die Perſon des hiſtoriſchen Chriſtus übertragen war? Allein allermindeſtens bliebe doch für dieſen Fall das Zuſammentreffen Juſtin's mit Johannes in der ſo eigenthümlichen Darſtellungsform ſeiner Logoslehre unerklärt. Und es würde mehr Glaubensſtärke erfordert, als den Meiſten gegeben ſein dürfte, wenn dieſes Zuſammentreffen kürzweg der Harmoniſtik des Zufalls auf Rechnung geſtellt werden ſollte!

Oder hätte Juſtin die Logosidee, den Ausgangs- und Mittelpunkt ſeiner ganzen Theologie, am Ende durch eigene Produktivität und auf eigene Verantwortlichkeit, etwa unter

---

πρὸ ποιήσεως κόσμου ὄντα θεόν. — apol. 1, 63. p. 264. [p. 96. C.]: *ὃς καὶ λόγος πρωτότοκος ὢν τοῦ θεοῦ καὶ θεὸς ὑπάρχει.*

1) Apol. 1, 66. p. 268. [p. 98. A.] — c. Tr. c. 45. p. 144. [p. 264. A.]. 2) c. Tr. c. 48. p. 154. [p. 267. C.]. 3) Apol. 1, 32. p. 206. [p. 74. B.]. 4) De resurrect. c. 1. p. 508. 5) Dial. c. Tr. c. 70. p. 240. [p. 296. D.]. 6) c. Tr. c. 102. p. 342. [p. 328. D.].

dem gewaltigen Eindruck des ihm im Allgemeinen aus der kirchlichen Evangelientradition entgegentretenden Chriſtusbildes ſo zu ſagen noch einmal nagelneu erfunden? Allein nicht zu gedenken, daß doch auch in dieſem Fall das Räthſel wegen der Konformitäten des Ausdrucks ohne alle Löſung bliebe: wie wäre einem Mann, der nicht nur des erforderlichen Maßes von Geiſtesgewandtheit und ſpekulativem Talent entbehrte, um der Chriſtologie ſo mächtige Bahnen zu brechen, ſondern der nicht einmal den Muth gehabt haben würde, um unabhängig von apoſtoliſcher Auktorität zu ſo transſcendentem Flug der Spekulation ſeine Geiſtesſchwingen zu regen, ja der als ausdrückliches Gebot Chriſti betont, daß der Gläubige nicht menſchlichen Meinungen, ſondern einzig des Heilandes und der Propheten Lehren zu folgen habe[1]), der demgemäß niemals Menſchen, ſondern allein Gott und ſeinen Worten Glauben ſchenken mag[2]): — wie wäre einem ſolchen Mann die Kühnheit jener chriſtologiſchen Kombination zuzutrauen? Mit Recht iſt überdieß theilweiſe ſchon von Andern darauf aufmerkſam gemacht worden, daß Juſtin ſich ja nicht entfernt mit ſeiner Logoslehre wie in einer neuen, eben erſt aufgebrachten Schulmeinung, ſondern wie in einer längſt eingebürgerten Denkform bewege, daß er derſelben nicht bloß als der allein und allgemein gültigen bei verſchiedenen Gelegenheiten Erwähnung gethan und die ebionitiſche Chriſtusanſicht kurzhin als eine vielmehr zu bemitleidende, denn zu bekämpfende behandelt habe[3]), ſondern daß er bereits mit klarem Wort die vorweltliche Exiſtenz des Gottesſohnes als Beſtandtheil der kirchlichen Ueberlieferung bezeichne[4]) und eine Mannigfaltigkeit der Meinungen über die Offenbarungsweiſe des Logos, wie über ſein Verhältniß zum Vater kenne[5]).

1) Dial. c. Tr. c. 48. p. 156. [p. 267. D.]. 2) c. Tr. c. 80. p. 274. [p. 306. D.]. 3) c. Tr. c. 48. p. 156. [p. 267. D.]. 4) Apol. 1, 46. p. 230. [p. 83. C.]: τὸν Χριστὸν πρωτότοκον τοῦ θεοῦ εἶναι ἐδιδάχθημεν. 5) Dial. c. Tr. c. 128. p. 426. [p. 358. A—C.].

Weſentlich dieſelben Anſtände ſind gegen die Meinung zu erheben, welche den Logosbegriff der Kirche aus der Spekulation des jüdiſchen Alexandrinismus ableiten möchte. Eine Ableitungsweiſe, welche überhaupt in jedem Betracht die allerungeeignetſte iſt, um als Schlüſſel für den begeiſterten Kirchenglauben an die Gottmenſchheit Chriſti zu dienen. Natürlich daß hiermit nicht die Thatſache beanſtandet ſein ſoll, daß die Schriften Philo's zur formalen Ausbildung der Logosidee in der griechiſchen Apologetik des 2. Jahrhunderts mächtig mitgewirkt haben. Es iſt im beſondern Philo's Einfluß auf Juſtin in einzelnen Logosprädikaten, wie z. B. πρωτόγονος, in der reflexiven Unterſcheidung zwiſchen der Gottheit in ihrem abſoluten Aufſichbezogenſein und zwiſchen der Gottheit in ihrer Offenbarung, in der ſchroffen Ueberordnung des Vaters über den Sohn und deſſen Bezeichnung als θεὸς ἕτερος, in der Verſinnbildung der göttlichen Selbſtentfaltung durch die Metapher vom Feuer, in der ausnahmsloſen Beziehung aller altteſtamentlichen Theophanieen auf Chriſtum, endlich in dem Gebrauch der faſt herabſetzenden Mittlernamen ἄγγελος, ὑπηρέτης auf das evidenteſte zu erkennen. Allein auf der andern Seite iſt eben ſo wahr, daß der jüdiſche Alexandrinismus ſeiner innerſten Natur nach völlig außer Stand war, die ſpecifiſch chriſtliche Idee der Menſchwerdung Gottes urſprünglich und ſelbſtändig aus ſich zu erzeugen. Es iſt die unbeſtreitbarſte Annahme, daß derſelbe folgerecht mit dem Chriſtenthum in Verbindung geſetzt nothwendig zu derſelben doketiſchen Betrachtungsweiſe der Perſon Chriſti hätte forttreiben müſſen, wie ſie im Gnoſticismus die herrſchende geworden iſt. Denn nicht nur daß ſchon durch ſeine Anſicht von der Materie die unmittelbare Verbindung des erlöſenden Lichtgeiſtes mit einem Menſchenleib ausgeſchloſſen war[1]). Seine Theoſophie hatte in dem Grad,

---

1) Leg. allegor. 1, 12. T. I. p. 67.: διττὰ ἀνθρώπων γένη· ὁ μὲν γάρ ἐστιν οὐράνιος ἄνθρωπος, ὁ δὲ γήϊνος· ὁ μὲν οὖν

als ſie nach ihrem Aufgehn in der Weisheit des Hellenismus durch Philo ihrem Gipfelpunkt angenähert, als die Wirkſamkeit der zwiſchen Gott und Welt vermittelnden Kollektivpotenz des Logos zur Abſtraktion einer rein innerlichen, geiſtig allgemeinen Offenbarungsthätigkeit fortätheriſirt war, ſo gut wie allen weſenhaften Zuſammenhang mit der Geſchichte und poſitiven Offenbarungslehre des A. Ts. verloren. Ja ſo ſehr war insbeſondere dem Idealismus ſeines Hauptrepräſentanten, eines Philo allmählich das Herz für die Religion ſeiner Väter abhanden gekommen, ſo abſolut befriedigt wiegte er ſich in der Selbſtgenugſamkeit ſeiner ſonſt freilich nicht begeiſterungsloſen Spekulation, daß er zuletzt ſogar mit der gewaltigſten Spannkraft jüdiſcher Nationalfrömmigkeit, mit den meſſianiſchen Hoffnungen gebrochen hatte. Denn ſchwerlich wird doch das Abſtraktum ſeiner Erwartung noch als Ausdruck der jüdiſchen Nationalhoffnung angeſehn werden wollen, es würde dereinſt das gebeſſerte Iſrael durch eine nur den Erretteten erkennbare Geſtalt von übermenſchlich göttlicher Majeſtät aus allen Weltenden ins Land der Väter zurückgeführt, um den Stammſitz der neuverherrlichten, unvergänglichen Theokratie zum ſchmerzloſen Genuß einer unausſprechlichen Wonne und Güterfülle geſchaart, in dieſem idylliſchen Gottesreich dem Geiſt die verlorene Macht über die Natur, die ganze Menſchheit ihrem urſprünglich gottverwandten Sein zurückgegeben werden[1]). Sind ja ſogar noch darüber ſehr ſtarke Zweifel erlaubt, ob unter dieſer das erlöſete Volk nach Jeruſalem heimführenden Himmelsgeſtalt überhaupt der Logos zu denken ſei! Wenigſtens entſcheidend iſt in keinem Fall, daß allerdings der Logos auch ſonſt, wie z. B. in der Wolken- und Feuerſäule des iſraelitiſchen Wüſtenzugs, allegoriſch als Repräſentant des höchſten Gottes, als unſichtbarer Engel

---

οὐράνιος, ἅτε κατ' εἰκόνα θεοῦ γεγονώς, φθαρτῆς καὶ συνόλως γεώδους οὐσίας ἀμέτοχος.

1) De execrat. c. 8. 9. T. V. p. 255. sq. de praem. et poen. c. 14. sqq. p. 235. sqq.

beſchrieben wird[1]). Es fehlte dieſem Standpunkt eines einſeitig überſpannten Intellektualismus gar zu ſehr am Herzensbedürfniß nach einer objektiven Verſöhnung. Der Stachel des perſönlichen Schuldbewußtſeins war durch Verflachung des Begriffs der Sünde, durch die weichliche Bevorzugung der göttlichen Güte vor der Gerechtigkeit zu mächtig abgeſtumpft, als daß überhaupt aus ſeinem Schoß das Bedürfniß nach einer Menſchwerdung des Logos hätte aufkeimen können. Geſetzt alſo, daß Juſtin nicht bloß die formalen Bildungselemente, wie er in Wahrheit gethan hat, ſondern ſelbſt das Materiale ſeines Logosbegriffs aus der Spekulation des Philo entnommen hätte: ſo würde er, wäre er mit der hinlänglichen geiſtigen Kapacität begabt geweſen, im beſten Fall doch nur zu einem der angeſehenern gnoſtiſchen Partheihäupter, nimmer zu dem Schöpfer einer chriſtlichen Theologie als erſter kirchlich-ſpekulativer Chriſtolog geworden ſein.

Aber zugegeben, daß von Philo durchaus abzuſehn wäre, hätte Juſtin nicht ſeine Logoslehre aus dem allgemeinen Ideenkreis einer Zeit entnehmen können, welche „der Logosſpekulation ſo voll war und welcher am Ende aus dieſem Grund die Schlagwörter dieſer Spekulation, auch ohne alle beſtimmte Beziehung auf eine einzelne Schrift, geläufig ſein mußten?" Unfehlbar wäre es höchſt verkehrt zu behaupten, daß, nachdem einmal der altteſtamentlich jüdiſche oder philoniſch helleniſche Logosbegriff mit der Perſon des hiſtoriſchen Chriſtus in Beziehung geſetzt war, derſelbe ſo hermetiſch ſich in das Johannesevangelium hätte verſchließen können, daß auf keinem andern Lebensgebiet der Kirche davon ein Sterbenswörtchen zu vernehmen geweſen wäre. Es iſt ſchon durch die raſtlos ſich ausbrei-

1) Vgl. Dähne jüd. alexandr. Religionsphiloſophie I. S. 433. ff. — Dorner Entwickelungsgeſchichte der Lehre von der Perſon Chriſti 2 Aufl. I, 1. S. 49. ff. — Baumgarten-Cruſius theol. Auslegung der johanneiſchen Schriften I. S. LI. sq.

tende, niemals ſtillſtehende Bewegung des Lebens bedingt, daß wenigſtens einzelne Keime dieſer Lehrform, nachdem ſie den beredten Lippen des Johannes entſtrömt, von ſeinen zahlreichen Schülern nach allen Richtungen ausgetragen ſeien. Und es wäre viel eher Grund zur Verwunderung, wenn das Entgegengeſetzte wahr wäre, daß nirgends außer dem Johannesevangelium, ſelbſt nicht unter den anerkannten Schülern des Apoſtelgreiſes, Spuren jener chriſtlich geläuterten Logosidee vor Juſtin angetroffen würden. Aber damit iſt über das Verhältniß dieſes Kirchenlehrers zum Johannesevangelium ſelbſt nicht ſchon entſchieden. Die gegneriſche Meinung iſt im Grunde auch gar nicht die, daß Juſtinus ſeine Logosidee aus dem kleinaſiatiſch-johanneiſchen Lebenskreis, vielmehr die weſentlich entgegengeſetzte, daß er ſie aus irgendwelcher akatholiſchen Lehr- und Geſchichtsquelle geſchöpft habe. Hierfür wären die Spuren aufzuzeigen. Man hat auf zwei Fragmente aus der Predigt des Petrus (dem *κήρυγμα Πέτρου*), einem alten Apokryphum von judenchriſtlicher Färbung[1]), hingewieſen. In dem erſten war nach Clemens von Alexandrien dem einzigen Berichterſtatter Chriſtus *νόμος καὶ λόγος* genannt[2]), im zweiten einer Anſprache an die Griechen zur Belehrung über Gottes Einheit folgende Worte beigemiſcht: *γινώσκετε ὅτι εἷς θεός ἐστιν . . . . . . ἀποίητος, ὃς τὰ πάντα ἐποίησεν λόγῳ δυνάμεως αὐτοῦ.* Welchen Textesworten Clemens die Erläuterung beifügt: *τῆς γνωστικῆς γραφῆς, τουτέστι τοῦ υἱοῦ* — und bei ihrer Wiederholung an einem ſpätern Ort: *εἷς τῷ ὄντι ἐστὶν ὁ θεός, ὃς ἀρχὴν τῶν ἁπάντων ἐποίησεν, μηνύων τὸν πρωτόγονον υἱόν, ὁ Πέτρος γράφει*[3]). Allein womit wird man Juſtin's Bekanntſchaft mit dieſem Apokryphum erweiſen,

---

1) Wahrſcheinlich aus dem Anfang des 2. Jahrhunderts. Vgl. Schliemann die Clementinen und der Ebionitismus. Hamb. 1844. S. 253. ff.

2) Strom. 1, 29, 182. T. II. p. 120. — 2, 15, 68. p. 165.

3) Strom. 6, 5, 39. T. III. p. 121. — 6, 7, 58. p. 132.

ohne deren Vorausſetzung ja der glänzendſte Inhalt beziehungslos bleibt und die ſich ſelbſt aus ſeinen vorgeblichen Sympathieen für das Judenchriſtenthum nicht mit dem geringſten Schein folgern läßt? Sodann was ſollte aus jenen ſo abgeriſſenen, bei der Unbeſtimmtheit ihrer Ausdrücke ſo vieldeutſamen Notizen irgend mit Fug abzuleiten ſein? Die Formel *λόγος καὶ νόμος*, deren judaiſirender Charakter ſchon durch dieſe Verknüpfung ſtark genug bezeichnet iſt, wiederholt ja nichts als die Prophetie Jeſ. 2, 3. [1]). Die Worte *λόγῳ δυνάμεως αὐτοῦ* erinnern, für ſich genommen, bloß an das unperſönliche Schöpferwort der kanoniſchen Schriften des A. Ts. Daß Clemens beide Ausſprüche auf die Gottesſohnſchaft des hiſtoriſchen Chriſtus bezogen hat, dürfte geringe Bürgſchaft geben, ſie ſeien von dem urſprünglichen Verfaſſer in dieſem Sinn gemeint geweſen. Umgekehrt möchte der Umſtand, daß Clemens ihre Ausdeutung überhaupt erſt nöthig fand, in Betracht der Willkür, mit welcher die chriſtlichen Apologeten, vor allen die Alexandriner, ihre höhern religiöſen Ideen in ältere Schriftwerke hineinzutragen liebten, auf den gerade entgegengeſetzten Schluß führen, daß die Predigt des Petrus die chriſtliche Logoslehre nicht enthalten habe [2]). Jedenfalls als Zeugniſſe für die ſelbſtändige, weite Ausbreitung der chriſtlichen Logosidee auch außerhalb der katholiſchen Kirche ſind jene Fragmente völlig unbrauchbar. Man könnte demnächſt an die Interpolation der orphiſchen Gedichte erinnert werden, deren betreffendes Fragment bei Juſtinus und dem alexandriniſchen Cyrillus ſo lautet: *αὐδὴν ὁρκίζω σε πατρός, τὴν φθέγξατο πρῶτον, ἡνίκα κόσμον ἅπαντα ἑαῖς στηρίξατο βουλαῖς*. Denn offenbar iſt in dieſem Fragment unter ver-

---

1) Wie ſchon in des Clemens Auszügen aus der Schrift *τὰ προφητικά* anerkannt iſt: c. 58. T. IV. p. 50.

2) Vergl. Lücke Kommentar üb. d. Evangel. des Johannes 3. Aufl. I. S. 50. und Baumgarten-Cruſius theolog. Auslegung der johann. Schriften I. S. XIX.

ändertem Namen die Logoslehre vorgetragen[1]). Allein weder läßt ſich mit Sicherheit ausmitteln, welchem Zeitalter dieſes Bruchſtück frommer Induſtrie angehört, noch überhaupt ob daſſelbe die Schöpfung einer chriſtlichen oder jüdiſchen Hand ſei.

Die beſtimmteſten Anklänge an die johanneiſche Logosidee ſollten in den Schriften der *apoſtoliſchen Väter* zu erwarten ſein. Denn wiewohl ihre Theologie noch jenſeits aller Wiſſenſchaft liegt, wiewohl ihre Aufgabe, ihre Liebe ausſchließlich in der einfachen Predigt der großen Heilsthatſachen des Evangeliums, in dem praktiſchen Aufbau des Gottesreichs aufgeht; ſo hat doch der Gemeindeglaube an die Gottmenſchheit des Kirchenſtifters in ihren Briefen und Paräneſen bereits den beredteſten, begeiſtertſten, ja man darf ſagen ſchwärmeriſchen Ausdruck gefunden. So hat *Clemens* von Rom den Sohn Gottes als den Abſtrahl der göttlichen Weſenheit, als den Scepter der göttlichen Majeſtät beſchrieben[2]), *Barnabas* hat ihn als den Zielpunkt aller Dinge, als das göttliche Du vorgeſtellt, mit welchem der Vater im Anfang ſich über die Weltſchöpfung beſprochen habe (1 Moſ. 1, 26.), als den allmächtigen Herrſcher, welchen, unverhüllt durch die Menſchennatur, mit bloßen Augen anzuſchaun tödtlich ſein müßte[3]). *Hermas* hat kurzweg den Namen Chriſti als einen großen und unermeßlichen, als das Fundament des ganzen Weltkreiſes bezeichnet, auf ſeine Weſenheit die Prädikate der altteſtamentlichen Weisheit, vor allen die Präexiſtenz und Schöpferthätigkeit übergetragen, ja hat demſelben bereits ein ſchöpferiſches Wort ähnlich wie Hebr. 1, 3. zugeſchrieben[4]). Dennoch wie einſtimmig und enthuſiaſtiſch die apoſtoliſchen Väter im Lobpreis der urewigen Gottheit, der alles menſchli-

1) *Justin.* coh. ad Gr. c. 15. p. 52. [p. 16. B. C.]. Dazu *Dähne* jüd. alex. Religionsphiloſophie II. S. 227. f. 2) Epist. ad Cor. c. 16. 36. 3) Epist. cathol. c. 5. 7. 12. 4) Past. 1, 3, 3.: fundata est *verbo* omnipotentis et honorifici nominis — 3, 9, 12. 14.

che Verſtehn und Liebhaben überſteigenden Weſensherrlichkeit des Erlöſers ſind: ſo iſt doch erſt von **Ignatius**, dem dankerglühten, gleichſam in ſtete Anbetung aufgelöſten, die Gottheit Chriſti als der ewige Logos Gottes angeſchaut, der ſeit Aeonen bei dem Vater war und, nicht wie vom Stillſchweigen ausgegangen, am Ende als Menſch im Fleiſch erſchien [1]). Ja ſelbſt bei ihm, wie überſchwenglich die Ausdrücke ſind, in denen er die Gnade, die Wahrheit, das Lebenſchöpferiſche der Offenbarung Chriſti preiſt [2]), wie emphatiſch er den unvergleichlichen, unerreichbaren Gegenſtand ſeines heiligen Entzückens mit dem Gottesnamen benennt [3]), mit wie ängſtlichem Nachdruck er im Gegenſatz zum Idealismus der Doketen die vollkommene Wahrheit der Menſchheit Chriſti, die Realität ſeiner Geburt, ſeines Leidens, ſeiner Auferſtehung betont [4]), welch' ungemeſſenen Accent er auf die „in alle Ewigkeit unauflösliche" Verei-

---

1) Magnes. c. 6.: *Ἰησ. Χριστοῦ, ὃς πρὸ αἰώνων παρὰ πατρὶ ἦν καὶ ἐν τέλει ἐφάνη* — c. 8.: *εἷς θεός ἐστιν ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησ. Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος ἀΐδιος, οὐκ ἀπὸ σιγῆς προελθών.* Daß in dieſen Worten eine Anſpielung auf die Sige des Valentinus enthalten ſei, war die nicht durchaus vorurtheilsfreie Muthmaßung derer, welchen die Aechtheit der ignatianiſchen Briefe aus andern Gründen widerſtrebte. Es hat zwar gar kein Bedenken, mit **Dorner** (Entwickelungsgeſchichte u. ſ. w. I, 1. S. 165. f.) zu ſagen, in der Idee der Sige als einer nothwendigen Konſequenz des Logosbegriffs ſei einer der älteſten Bildungskeime des Gnoſticismus gegeben geweſen. Aber auch **Rothe** (die Anfänge der chriſtl. Kirche I. S. 725. f.) hat vollkommen Recht, wenn er läugnet, daß irgendwelche Nothwendigkeit vorliege, an Gnoſtiſches zu denken, indem das Nichthervorgehn aus der Sige ganz füglich zur bloßen Erläuterung des dem Logos beigelegten Prädikats der Ewigkeit beigefügt ſein könnte. „Das göttliche **Wort** iſt ewig, d. h. es darf bei ihm nicht, wie bei einem menſchlichen Wort, ein **Schweigen** des Subjekts, deſſen Wort es iſt, d. h. hier Gottes, als ſeinem Daſein vorangehend gedacht werden." — Polyc. c. 3.: *τὸν ἄχρονον, τὸν ἀόρατον, τὸν δι' ἡμᾶς ὁρατόν.*

2) Ephes. c. 3. 9. 11. — Trall. c. 9. — Magnes. c. 7.

3) Ephes. c. 7. 18. 19. — Roman. c. 3. — Smyrn. c. 1.

4) Ephes. c. 18. — Smyrn. c. 1. sqq. 4. 5. — Trall. c. 9.

nigung des Fleiſches und Geiſtes in ſeiner Gottmenſchheit legt[1]), mit wie gewählten, ſtarken Formeln er den Akt der Menſchwerdung ausdrückt: *ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός, σαρκοφόρος, θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερουμένου εἰς καινότητα ἀϊδίου ζωῆς*[2]): — ſelbſt bei Ignatius iſt die Uebertragung der Logosidee auf die geſchichtliche Erſcheinung Chriſti noch nirgends konſequent durchgeführt. Wie oft der Apoſtel Johannes ſeinen Herzensergüſſen Farbe und Anregung geliehn haben möge, ſein Logosbegriff iſt weder nach Ausdruck noch Gedanken vollſtändig bei ihm zu finden. Andererſeits wie hoch man die Präponderanz des pauliniſchen Elements anſchlagen möge, das hieße aller Phyſiognomik der Geſchichte Hohn ſprechen, ſollte die Einwirkung der johanneiſchen Theologie auf Ignatius gänzlich in Abrede geſtellt werden[3]). Unfehlbare Thatſache iſt, daß, wie ſo viele der hervorragenden Biſchöfe Kleinaſiens im 2. Jahrhundert, auch Ignatius einſt zu den Füßen des ehrwürdigen Apoſtelgreiſes geſeſſen hatte. Gehn wir weiter in der Geſchichte, ſo wird uns über die älteſten Apologeten der Kirche, den rechtgläubigen Quadratus (um 130.) und den beredten Ariſtides, den Chriſtenanwalt im Philoſophenmantel, die Mittheilung, daß ſie zuerſt unter den Chriſten die Wiſſenſchaft des Hellenismus mit dem Chriſtenthum in Verbindung gebracht hätten[4]). Und da über Ariſtides die fernere Notiz überliefert iſt, daß ſeine Schutzſchrift für das Chriſtenthum den ſpätern Arbeiten des Juſtinus zum Vorbild gedient habe[5]); ſo war die Vermuthung nahe genug gelegt, daß Juſtin dieſem Vorgänger wohl auch ſeine helleniſirende Logoslehre zu verdanken haben möchte. Allein in Wahrheit iſt durch des Hieronymus Nachricht nichts verbürgt, als daß Juſtin dem Beiſpiel des atheniſchen Stimmführers in der polemiſchen Be-

1) Magnes. c. 1. — Smyrn. c. 3. — Ephes. c. 7. 2) Ephes. c. 7. 19. — Smyrn. c. 5. 3) Vgl. Weitzel die chriſtliche Paſſafeier der drei erſten Jahrhunderte. Pforzh. 1848. S. 281. 4) Euseb. h. e. 4, 3. 5) Hieronym. epist. 84. ad Magn. T. II. p. 219.

rückſichtigung der Philoſophenmeinungen gefolgt ſei. Will man ſich alſo nicht in das Nebelreich der Hypotheſen verlieren, ſo iſt von jedem Gebrauch der vielleicht nicht einmal hiſtoriſch vollkommen geſicherten Ueberlieferung für die Logosfrage abzuſtehn. So bleibt als letztes Schriftdenkmal aus der Zeit vor Juſtinus nur die apokalyptiſche Schrift eines Judenchriſten, die Teſtamente der 12 Patriarchen übrig. Und wirklich ſcheint in dieſem Sammelwerk die chriſtliche Logosidee bereits vollſtändig nach Inhalt wie nach Ausdruck enthalten. Denn nicht allein daß das Weſen der Perſönlichkeit Chriſti hier wiederholt als die Einheit eines Gottes und eines Menſchen [1]), die Bedeutung ſeiner Offenbarung als Lebensmittheilung an alles Fleiſch [2]), als allgemeine Welterleuchtung [3]) dargeſtellt iſt. Schon hat der Ausdruck die prägnanteſte Faſſung erlangt, daß der große Gott Iſrael's ſelbſt als Menſch [4]), in Geſtalt eines Menſchen der Niedrigkeit [5]) auf Erden erſcheint, daß Gott ins Fleiſch kommt [6]), einen Leib annimmt [7]), ſich in die Rolle eines ſündloſen Mannes kleidet [8]). Selbſt das Prädikat des Eingeborenen (*μονογενής*) iſt auf die Gottheit Chriſti übertragen [9]). Dennoch als Stütze für die Behauptung, daß vor und neben der kanoniſch-katholiſchen eine ſelbſtändige Entwickelungsform der chriſtlichen Logoslehre beſtanden habe, iſt ſelbſt dieſe

---

1) Sim. 7.: *ἀναστήσει κύριος ἐκ τοῦ Λευῒ . . . . θεὸν καὶ ἄνθρωπον.* — Dan. 5. — Benjam. 9. 2) Jud. 24.: *αὕτη ἡ πηγὴ εἰς ζωὴν πάσης σαρκός — αὐτὸς ἐκχεεῖ πνεῦμα χάριτος.* — Joseph. 19. 3) Levi 14.: *τὸ φῶς τοῦ κόσμου, τὸ δοθὲν . . . . εἰς φωτισμὸν παντὸς ἀνθρώπου.* — c. 18. — Zabul. 9.: *φῶς δικαιοσύνης* — Benjam. 11. 4) Sim. 6.: *ὅτι κύριος ὁ θεὸς μέγας τοῦ Ἰσραὴλ φαινόμενος ἐπὶ γῆς ὡς ἄνθρωπος.* — Nephthal. 8. — Asser 7. 5) Benjam. 10.: *τὸν ἐπὶ γῆς φανέντα ἐν μορφῇ ἀνθρώπου ταπεινώσεως.* — Zabul. 9.: *θεὸν ἐν σχήματι ἀνθρώπου.* 6) Benjam. 10.: *παραγενόμενον θεὸν ἐν σαρκί.* — 7) Sim. 6.: *ὁ θεὸς σῶμα λαβὼν καὶ συνεσθίων ἀνθρώποις ἔσωσεν αὐτούς.* 8) Asser. 7.: *θεὸς εἰς ἄνδρα ὑποκρινόμενος* — Jud. 24. — Benjam. 3. 9) Benjam. 9.

judenchriſtlich-apologetiſche Apokalyptik unbrauchbar. Es mag unbetont bleiben, daß die Inkarnationslehre der Teſtamente laut den unzweideutigſten Ausſprüchen doch immer nur im patripaſſianiſchen Sinn, alſo nicht als Menſchwerdung des Logos in einer vom Weſen des Vaters hypoſtatiſch verſchiedenen Daſeinsform, ſondern als Offenbarung des höchſten Gottes ſelbſt zu denken iſt[1]). Es ſei auch darauf kein Gewicht gelegt, daß Manches in den Teſtamenten ſehr nahe an Bilder und Sentenzen des Ignatius anklingt. Aber völlig entſcheidend iſt, daß, wie aus Sprachgebrauch und Ideenverwandtſchaft erhellt, die Dichtung bereits unmittelbar nach den johanneiſchen Schriften, wenn nicht urſprünglich entworfen, ſo doch ſpäter überarbeitet iſt[2]).

Faſſen wir nun die Hauptpunkte der bisherigen Erörterung noch einmal kurz zuſammen, daß nämlich die Logosidee des Apoſtels Johannes bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts ſich bei keinem chriſtlichen Schriftſteller ſo vollſtändig und beſtimmt vorgetragen findet, als bei Juſtin — daß, wo ſich ältere Annäherungen (wie z. B. bei Ignatius und den zwölf Teſtamenten) darbieten, dieſe aus dem unmittelbaren Genuß des johanneiſchen Unterrichts (es ſei durch Schrift oder mündliche Rede) zu erklären ſind — daß außerhalb des johanneiſchen Wirkungskreiſes ſich nur höchſt verblaßte, vereinzelte, kaum nennenswerthe Spuren der Logoslehre unter den Chriſten entdecken laſſen — daß die Annahme, Juſtin möchte ſelbſtändig und zuerſt die Uebertragung jener Idee auf die geſchichtliche Erſcheinung Chriſti vollzogen haben, unmöglich iſt einmal, weil derſelbe bei ſeiner apologetiſchen Gewiſſenhaftigkeit eine ſolche Uebertragung ohne apoſtoliſche Auktorität nimmer gewagt haben würde, ſodann weil er nicht entfernt den Geiſt und die Originalität beſaß, um den Gedanken zu ſolch' gewaltiger Kombination

1) Vgl. zu den ſchon notirten Stellen noch Zabul. 9. — Dan. 5. — Levi 4. 16. — Asser 7. und Nitzsch de testamentis duodecim patriarcharum. Viteb. 1810. p. 29.

2) Dorner Entwickelungsgeſchichte u. ſ. w. I, 1. S. 259. f.

aus ſich zu ſchöpfen, ferner weil die Ideen- und Sprachverwandtſchaft mit Johannes zu ſchlagend iſt, als daß ſie aus der allgemeinen Wahlverwandtſchaft des Geiſtes oder aus der Harmoniſtik des Zufalls zu rechtfertigen wäre, endlich weil von Philo's Idealismus eher alles andere als die Lehre von der Fleiſchwerdung des Logos hätte ausgehn können: — ſo wird es wohl kein Machtſpruch ſein, wenn behauptet wird, daß Juſtin nirgends anderswoher als aus Johannes ſeine Logoslehre habe entlehnen können, daß er alſo das Johannesevangelium gekannt und benutzt habe. Der letzte Reſt eines vernünftigen Zweifels muß ſchwinden, ſobald ſich ergibt, daß Juſtin ſeine Lehre von dem eingeborenen und menſchgewordenen Logos ſogar ausdrücklich als Beſtandtheil ſeiner Evangelienſchriften bezeichnet hat. Dieß iſt wirklich geſchehn: **c. Tr. c. 105. p. 352. [p. 332. D.]**: *μονογενὴς γὰρ ὅτι ἦν τῷ πατρὶ τῶν ὅλων οὗτος, ἰδίως ἐξ αὐτοῦ λόγος καὶ δύναμις γεγενημένος καὶ ὕστερον ἄνθρωπος διὰ τῆς παρθένου γενόμενος, ὡς ἀπὸ τῶν ἀπομνημονευμάτων ἐμάθομεν, προεδήλωσα.* Die höchſte Eigenmacht wäre es, wenn etwa gegen dieſe Inſtanz eingewendet werden ſollte, daß ja die Bezugnahme auf die Denkwürdigkeiten nur dem letzten Theil des Ausſpruchs, der Menſchwerdung des Logos aus der Jungfrau, nicht dem Geſammtcitat gelte. Denn ſchon im Zuſammenhang der frühern Erörterung, auf welche von Juſtin zurückverwieſen wird[1]), iſt beſtimmt von beiden Stücken, von der vorweltlich-ontologiſchen Erzeugung des Sohnes und ſeiner Menſchwerdung aus der Jungfrau, gehandelt. Daß Juſtin ſeine Logoslehre gegenüber den heidniſchen und jüdiſchen Leſern nicht mit ausdrücklichen Worten auf die Auktorität des Apoſtels Johannes geſtützt hat, iſt aus derſelben Beſonderheit zu erklären, wonach in der Apologetik überhaupt die Propheten den Apoſteln voraufſtanden. Hat man ſchließlich die Frage der Verwunderung

1) **Dial. c. Tr. c. 100. p. 334. 336. [p. 326. sq.].**

aufgeworfen, warum doch von Juſtin niemals des Parakleten, dieſes dem johanneiſchen Denkkreis ſo eigenthümlichen Begriffs gedacht ſei; ſo iſt einfach zu erwiedern, daß deſſelben der Sache nach in der That mehr als einmal Erwähnung geſchehn iſt[1]). Wird aber ſtarr auf den Namen beſtanden: wohlan! ſo erweiſe man vorerſt ſeine Nothwendigkeit. Alsdann ſtehn hundert ähnliche Fragen zur Hand. Und dem Mirakel ihrer befriedigenden Löſung ſoll ſofort das Geſtändniß der eigenen Niederlage folgen.

---

§. 25.

Des Johannes Apomnemoneuma von der Wiedergeburt.

Schlagender noch als durch die Logoslehre iſt Juſtin's Bekanntſchaft mit dem Johannesevangelium durch das Apomnemoneuma von der Wiedergeburt, betreffend Weſen und Preis derſelben, konſtatirt. Wo nämlich der Apologet die Bedeutung der chriſtlichen Taufe beſpricht, hat er ſich zum Zeichen, daß deren tiefſter religiöſer Sinn die Wiedergeburt durch Chriſtum ſei, auf des Herrn Ausſpruch im Geſpräch mit Nikodemus (Joh. 3, 3. f.) berufen: apol. 1, 61. p. 258. [p. 94. A.]: *καὶ γὰρ ὁ Χριστὸς εἶπεν· ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν*, mit der daran geknüpften Reflexion: *ὅτι δὲ καὶ ἀδύνατον εἰς τὰς μήτρας τῶν τεκουσῶν τοὺς ἅπαξ γεννωμένους ἐμβῆναι, φανερὸν πᾶσί ἐστι.* Was dieſes Citat bedeute, iſt ſchon an den oft wahrhaft komiſchen oder ſophiſtiſchen Windungen abzuſehn, mit welchen ſich die Kritik ſeit Jahren an dieſem Sorgenſtein abgearbeitet hat. Den klügſten Weg ſchlugen die Aeltern ein, welche die unbequeme Reflexion kurzweg ignorirten. Betrachtet man zunächſt dieſen Schlußſatz von der Unmöglichkeit einer zweiten natürlichen Geburt, ſo iſt derſelbe freilich nicht mit beſtimm=

---

1) S. Juſtin der Märt. II. S. 305. ff.

ten Worten als Beſtandtheil der Denkwürdigkeiten aufgeführt. Allein ſchon die abrupte Art, wie er dem Ausſpruch Chriſti zur Erläuterung beigefügt iſt, das Schwerverſtändliche ſeines Sinnes und ſeiner Tendenz, das ſich nur bei der Bekanntſchaft mit dem johanneiſchen Geſpräch zwiſchen Chriſtus und Nikodemus vollſtändig behebt, leiſtet Bürgſchaft, daß die Reflexion gleich wie das vorangeſtellte Herrnwort aus dem Ganzen einer längern Spruch- oder Gedankenreihe herausgeriſſen iſt. Wie durch dieſe Sachlage ſofort die auch ſonſt bodenloſe Vermuthung abgeſchnitten iſt, daß Juſtin ja möglicher Weiſe den Reflexionsgedanken ſelbſtändig zum zweiten Mal producirt haben könnte, indem er wenn ſchon dem Inhalt, doch nicht dem Wortlaut nach mit dem johanneiſchen Text übereinſtimmt: ſo iſt mit derſelben Beſtimmtheit ſein Urſprung aus der gemeinen Evangelientradition ausgeſchloſſen. Wollte man nämlich auch die Unbegreiflichkeit überſehn, wie ein ſolches, in der Stille der Nacht vor nur wenigen, vielleicht gar keinen Zeugen gepflogenes Zwiegeſpräch hätte ein Element der allgemeinen, volksthümlichen Evangelienüberlieferung werden können; iſt es denn irgend die Weiſe dieſer Ueberlieferung, ganze Lehrreihen oder gar die Dramatik einer ſo individuell und fein nüancirten Zwiegeſprächs fortzupflanzen? Losgeriſſen aber vom Ganzen des Geſprächs, wäre der Spruch völlig ſinnlos. Das ſteht jedenfalls als das Gewiſſeſte feſt, daß er niemals rein für ſich ein Stück der Evangelienüberlieferung hat bilden können. Iſt ſomit ſchon die Nothwendigkeit geſetzt, die beiden Beſtandtheile des Apomnemoneuma (die Reflexion über die zweite Geburt aus dem Fleiſch und den Lehrſpruch Chriſti über die wahre Herzensgeburt) auf das Evangelium eines Apoſtels zurückzuführen, der einzig und allein (ſei's durch Ohrenzeugenſchaft ſei's durch ſpätere Erkundung von Einem der Unterredenden) die detaillirte Kenntniß jenes Nachtgeſprächs haben konnte; iſt ferner Johannes ſoviel wir wiſſen der Einzige, der den Hauptinhalt des Geſprächs zur Kunde der

Nachwelt gebracht hat: was könnte für Anſtand ſein, das Apomnemoneuma Juſtin's als ein Bruchſtück aus dem Johannesevangelium anzuſehn? Die Wortabweichungen? Allein man beachte, daß Juſtin ja das Geſpräch mit Nikodemus keineswegs als ſolches angeführt, daß er lediglich zwei Sätze zur bibliſchen Feſtſtellung des Weſens der Taufe daraus benutzt hat. Was alſo wäre Befremdliches, daß Juſtin die Geſprächsform in die abſtraktere Anrede umgeſetzt, daß er die johanneiſche Eingangsformel *ἀμήν, ἀμήν, λέγω σοι*, welche nur in der feierlichen Situation gegenüber dem heilsverlangenden und doch ſo ſchwer zu verſtändigenden Meiſter von Iſrael ihre rechte Bedeutung hatte, übergangen, daß er endlich die unbeſtimmtere Redeform *ἐὰν μή τις γεννηθῇ* in die konkretere *ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε* übertragen hat? Da ferner (wahrſcheinlich unter Einfluß des petriniſchen Sprachgebrauchs 1 Petr. 1, 3. 23.) das Wort *ἀναγέννησις, ἀναγεννᾶσθαι* ſeit den älteſten Zeiten der Kirche als techniſcher Ausdruck für die geiſtig ſittliche Wiedergeburt der Gläubigen durch die Taufe feſt ſtand; da Juſtin daſſelbe unmittelbar vor dem Apomnemoneuma des Johannesevangeliums in demſelben Sinn dreimal gebraucht hatte[1]); da er es noch ſpäter, ſogar in der formulirten Geſtalt *τὸ ὑπὲρ ἀφέσεως ἁμαρτιῶν καὶ εἰς ἀναγέννησιν λουτρόν*[2]) wiederholt, alſo höchſt wahrſcheinlich aus der Kirchenſprache ſeines Zeitalters überkommen hat: ſollte es nicht als das Natürlichſte anzuſehn ſein, daß ihm ſich beim Gebrauch des Herrnſpruchs aus Johannes (3, 3.), den er ausdrücklich auf die Taufe bezieht, anſtatt des johanneiſchen *ἄνωθεν γεννηθῇ* die ſo geläufige Formel *ἀναγεννηθῆτε* unterſchob? Oder ſollte nicht ſelbſt ſchon zu der Annahme vollkommenes Recht ſein, er

---

1) Apol. 1, 61. p. 258. [p. 93. E.]: *ἔπειτα ἄγονται ὑφ' ἡμῶν, ἔνθα ὕδωρ ἐστί, καὶ τρόπον ἀναγεννήσεως, ὃν καὶ ἡμεῖς αὐτοὶ ἀνεγεννήθημεν, ἀναγεννῶνται.*

2) Apol. 1, 66. p. 266. [p. 98. A.], vgl. dial. c. Tr. c. 138. p. 452. [p. 367. D.].

habe die Vertauſchung dieſer Ausdrücke mit Abſicht vollzogen, um an Stelle der für ſich mehrdeutigen Formel des Johannes [1]) ſofort den nach ſeiner Auffaſſung allein berechtigten Sinn einer zweiten d. h. geiſtigen Geburt ins Licht zu ſtellen? Iſt ferner anſtatt des johanneiſchen *βασιλεία τοῦ θεοῦ* das vollertönende *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* aufgenommen: wie wäre auf dieſe Verwechſelung bei einem Mann, der aus dem Sprachgebrauch des Matthäus ſich die Redeform Himmelreich mit Vorliebe angeeignet hatte, der bei Anführung neuteſtamentlicher Lehrſprüche ſeine Bibelhandſchrift ſelten oder niemals nachſchlug, auch nur das allerkleinſte Gewicht zu legen? Haben nicht die übrigen Kirchenväter dieſelbe Verwechſelung unzählige Male begangen, ſei es daß ſie, wo in der Schriftſtelle *βασιλεία τοῦ θεοῦ* ſtand, dafür das ſynonyme *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* ſetzten, oder wo in der Schrift *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* geleſen wurde, jenes bevorzugten [2])? Ja iſt nicht gerade an der johanneiſchen Stelle über die Wiedergeburt gleich wie von Juſtin, ſo noch von einer nämhaften Anzahl anderer Väter das beanſtandete *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* bevorzugt worden? Nur daß von ihnen insgemein ſtatt auf Joh. 3, 3. auf Joh. 3, 5. Bezug genommen iſt. Man vgl. Tertullianus [3]), Origenes [4]), Hieronymus [5]) und Andere. Soll endlich in der ganzen ſyntaktiſchen Spruchumänderung ein Anſtoß liegen. Glücklicher Weiſe iſt ſelbſt hierfür der vollwichtigſte Erklärungsgrund in der Parallelſtelle bei Matth. 18, 3. gegeben, aus deren Zwiſchenklang im Moment der

---

1) Indem *ἄνωθεν* ebenſowohl in der Bedeutung von Neuem, als von obenher d. h. aus Gott gebraucht ſein kann. 2) So lieſt z. B. Clemens von Alexandrien (paedag. 2, 12, 120. T. I. p. 269.) zu der Stelle Matth. 6, 33.: *βασιλεία τῶν οὐρανῶν*, umgekehrt Origenes (c. Cels. 7, 23. T. XX. p. 37.) zu Matth. 19, 23.: *βασιλεία τοῦ θεοῦ*. Ebenſo die apoſtoliſchen Konſtitutionen (2, 6.) zu Matth. 5, 19. 3) De baptism. c. 13. 4) Comment. in ep. ad Rom. 2, 7. T. VI. p. 96. homil. 14. in Lucam T. V. p. 135. 5) Adv. Pelag. l. 2. T. II. p. 206.

freien Reproduktion, indeß die Textgeſtalt des Ausſpruchs (Joh. 3, 3.) entweder ſtark verblaßt oder abſichtlich modificirt war, das Herrnwort des Johannes ſich nothwendig in der Form geſtalten mußte, wie es bei Juſtin auftritt.

Aber das doppelgängeriſche Citat in den ebionitiſchen Clementinen? Iſt nicht zum mindeſten aus ihm ſonnenklar, daß das Apomnemoneuma von der Wiedergeburt keineswegs aus dem Evangelium des Johannes, ſondern — in der Textgeſtalt, in welcher daſſelbe noch bei beiden, bei Juſtin und den Clementinen, vorliegt — nothwendig aus einer dritten gemeinſamen Quelle, am wahrſcheinlichſten aus dem Evangelium der Hebräer geſchöpft ſei[1])? Es iſt allerdings ein merkwürdiges Zuſammentreffen! Aber niemals hätte man ſo unehrlich ſein ſollen, über die Incidenzpunkte die ungleich bedeutendern Differenzpunkte zu verſchweigen oder zu verkleinern. Und jedenfalls hätte es doch den Verſuch gelohnt, zu unterſuchen, ob denn jene Gleichmäßigkeit unter Vorausſetzung des beiden Schriftſtellern gemeinſamen kanoniſchen Evangeliengebrauchs ſich nicht eben ſo gut aus dem freien Bildungstrieb der nach beſtimmten Geſetzen reproducirenden und von beſtimmten Vorlagen abhängigen Erinnerung erklären laſſe. Das Citat der Clementinen lautet **homil. 11, 26.**: *οὕτως ἡμῖν ὤμοσεν ὁ προφήτης εἰπών· ἀμὴν λέγω ὑμῖν· ἐὰν μὴ ἀναγεννηθῆτε ὕδατι ζῶντι εἰς ὄνομα πατρός, υἱοῦ, ἁγίου πνεύματος, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.* Auf den erſten Blick leuchtet ein, daß ſich die Uebereinkommenheit der Clementinen mit Juſtin im Gegenſatz zum Johannesevangelium lediglich auf die drei Aeußerlichkeiten beſchränkt, daß von beiden das johanneiſche *ἄνωθεν γεννηθῆναι* mit *ἀναγεννηθῆναι*, das *βασιλεία τοῦ θεοῦ* mit *βασιλεία τῶν οὐρα-*

1) S. Credner (Beiträge zur Einleitung I. S. 211. f. 252. f.) — Zeller (theolog. Jahrbücher J. 1845. H. 4. S. 613. f. und J. 1847. H. 1. S. 151. ff.) — Schwegler (das nachapoſtoliſche Zeitalter I. S. 218. ff.) — Baur (kritiſche Unterſuchungen S. 352. f.).

νῶν und die Satzſtruktur des Geſprächsſtils mit der Form der unmittelbaren Anrede vertauſcht iſt. Eben ſo augenfällig und qualitativ ohne Vergleich bedeutender ſind die Differenzpunkte, nämlich die drei, daß bei Juſtin die clementiniſchen Eingangsworte ἀμὴν λέγω σοι und bei den Clementinen der ſo charakteriſtiſche Einwurf des Nikodemus, betreffend die phyſiſche Unmöglichkeit eines leibhaften Zurückgehns in den Mutterſchoß, übergangen, ſodann daß in den Kontext der Clementinen die Reminiſcenzen aus der Taufformel (Matth. 28, 19.) und aus Joh. 4, 10. aufgenommen ſind. Iſt nun bereits, ſobald man dieſe Einſchiebſel mit dem Wortlaut derſelben Anführung in den Rekognitionen vergleicht[1], ſo viel außer Zweifel, daß das Wort

1) Recognitt. 1, 69.: nisi quis baptizatus fuisset in aqua sub appellatione trinae beatitudinis, sicut docuit verus propheta, neque remissionem acciperet peccatorum neque introiret in regna coelorum. — 6, 9.: sic nobis cum sacramento verus propheta testatus est, dicens: amen dico vobis, nisi quis denuo renatus fuerit ex aqua, non introibit in regna coelorum. Hilgenfeld (die clementiniſchen Recognitionen und Homilien. Jen. 1848. S. 166.) hat in der zweiten dieſer Stellen den ſchlagenden Beweis gefunden, daß in der Textform des Herrnſpruchs über die Wiedergeburt bei Juſtinus und den Homilieen, im Vergleich zu der johanneiſchen, die urſprünglichere Ueberlieferung erhalten ſei. Alle drei Citate (der Homilieen, Rekognitionen und des Juſtinus) ſollen im Gegenſatz zur johanneiſchen Relation ſich durch weſentliche Uebereinſtimmung charakteriſiren, das Citat der Rekognitionen wieder urſprünglicher als das der Homilieen und in den Homilieen die Worte εἰς ὄνομα πατρός, υἱοῦ, ἁγίου πνεύματος eine ſpätere Einſchaltung ſein. Als urſprünglichſte Textgeſtalt jenes Herrnſpruchs ſei Matth. 18, 3. anzuſehn, welche Stelle zunächſt im Evangelium des Petrus die Beziehung auf die Taufe erhalten habe. Was würde die Kritik zu ſolcher Harmoniſtik ſagen, ſobald ſie zu Gunſten der kanoniſchen Evangelien geübt wäre? Warum ſind alle Differenzen jener drei Citate ſo völlig ignorirt, als exiſtirten ſie nicht oder entbehrten jeder Bedeutung? Was im beſondern die Ausſtoßung der Trinitätsformel in dem Citat der Homilieen betrifft, ſo iſt ſie ſchon durch das erſtverzeichnete Citat der Rekognitionen (1, 69.) verwehrt. Soll aber jene Formel ſelbſt hier (S. 243.) ein fremdes Einſchiebſel ſein, ſo ſind wir damit

Chriſti von den Clementinen ohne ängſtliche Rückſicht auf ſeinen Originallaut frei angewandt iſt: ſo dürfte — ihre Bekanntſchaft mit dem Johannesevangelium vorläufig vorausgeſetzt — der Nachweis der allerleichteſte ſein, wie ſich den Clementinen in den drei Koincidenzpunkten das Citat auf völlig gleiche Art, wie bei Juſtin, einfach und ungeſucht geſtalten mußte. Da nämlich, laut der obigen Auseinanderſetzung, gerade in der berühmten Nikodemusſtelle von ſo vielen Vätern das unjohanneiſche *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* bevorzugt iſt, alſo entweder zur Kirchenſprache gehörte oder in ſolchem Zuſammenhang ſich dem reproducirenden Gedächtniß mit einer Art Nothwendigkeit aufdrängte; da in den Clementinen, wie bei Juſtin, der Ausſpruch über die Wiedergeburt auf die Taufwirkung gedeutet und für dieſe Wirkung als ſtehender Kunſtausdruck auch ſonſt (**homil. 7, 8. 9. 11, 24. 26. recognit. 6, 8. 9. 9, 7.**) das dem kirchlichen Sprachgebrauch beliebte *ἀναγεννηθῆναι* gebraucht iſt: ſo wird es ſicher ohne ein Wunder vorſtellbar ſein, daß die Clementinen in dieſen beiden Textbeſonderheiten ſelbſtändig mit Juſtin zuſammentrafen. Wird des Weitern in Betracht gezogen, daß die Clementinen gleichwie Juſtin den Ausſpruch Chriſti aus ſeinem Zuſammenhang mit dem Ganzen des Nikodemusgeſprächs abgelöſt und eben darum die Worte Chriſti in die Form der Apoſtrophe umgebildet haben: ſo wird, auch wenn der Einfluß der Parallele (Matth. **18, 3.**) nicht mit in Anrechnung zu bringen wäre, die Identität der ſyntaktiſchen Fügung bei beiden unſtreitig als ein eben ſolches Ding der Natürlichkeit anzuerkennen ſein. Daß die Abtrennung des Herrnwortes aus dem Textzuſammenhang bei Johannes auffallend gefunden werden ſollte, wird kaum anzunehmen ſein. So dürfte die Schlußbemerkung genügen, daß (am wahrſcheinlichſten durch unbewußtes Hereinſpielen der Erinnerung aus Matth. **18, 3.**) zu jener ſyn-

---

ins völlig Bodenloſe verſetzt, wo das Reich des abſoluten Beliebens beginnt.

taktiſchen Umbildung ſelbſt bei den Vätern der mächtigſte Drang verſpürt wird, deren Bekanntſchaft mit dem Johannesevangelium das gewiſſeſte iſt. Man vergleiche nur die zwei Parallelen der apoſtoliſchen Konſtitutionen 6, 15.: λέγει ὁ κύριος· ἐὰν μή τις βαπτισθῇ (alt. Vind. γεννηθῇ) ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, οὐ μὴ εἰσέλθῃ εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν — und Ephräm's[1]): ἐὰν μή τις ἀναγεννηθῇ ἄνωθεν, οὐ μὴ ἴδῃ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. Leicht zu bemerken iſt, daß mit dieſen beiden Parallelen zugleich zwei neue Zeugen für die Textveränderung βασιλεία τῶν οὐρανῶν und für die Ausſtoßung der johanneiſchen Worte ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι auftreten, während von Ephräm überdieß die bedeutendſte Bürgſchaft für die Variante ἀναγεννηθῆναι gegeben iſt.

Aber der Gebrauch des Johannesevangeliums in den Clementinen? Iſt er irgend nachweisbar? Iſt er nicht ein abſolutes Ding der Unmöglichkeit? Allerdings fragt man die Stimmen der par excellence ſogenannten Kritik, ſo iſt es das Abc aller Evangelienwiſſenſchaft, daß von den Clementinen keines der kanoniſchen Evangelien, daß einzig und allein das Hebräerevangelium gebraucht iſt. Allein mit welchem Recht? Selbſt mit der Diogeneslaterne ſuchſt du die Gründe vergeblich[2]). Daß

---

1) De poenitent. Opera graec. et lat. T. III. p. 183.

2) Es müßte denn das als eine Art Beweis gelten, was Credner (Beiträge zur Einleitung I. S. 330.) und Baur (kritiſche Unterſuchungen S. 575. ff.) betonen, daß in den Evangeliencitaten der Clementinen weſentlich dieſelben Erſcheinungen wie in Juſtin's Denkwürdigkeiten wiederkehrten. Allein wie weit es mit dieſer Aufſtellung ſeine Richtigkeit hat, iſt unſererſeits nur die gerade entgegengeſetzte Schlußfolge zu ziehn, daß wie bei Juſtin ſo gleicherweiſe in den Clementinen die vier kanoniſchen Evangelien benutzt ſeien. Erſt neuerlichſt hat Hilgenfeld (a. O. S. 259.) eine umfaſſende Unterſuchung der Evangeliencitate in den Homilieen in Ausſicht geſtellt. Indem ihrem Reſultat, wonach ihre Grundlage in keinem Fall die kanoniſchen Evangelien ſollen ſein können, eine gründliche Prüfung vorbehalten bleibt, ſei im voraus nur die Bitte geſtellt, daß

in den Clementinen die Synoptiker der Kirche benutzt ſind, wird weiter unten zu zeigen ſein. Für Johannes ſpricht nicht allein ſchon im Allgemeinen die Thatſache, daß die Clementinen aller Wahrſcheinlichkeit nach in Rom verfaßt ſind, wo doch anerkannter Maßen Valentinus und Tatianus das vierte Evangelium in Händen hatten; ſondern im beſondern die zwei Citate, welche, ähnlich dem Ausſpruch über die Wiedergeburt und entſprechend der Geſammtperſpektive der Schrift wie dem noch immer traditionellen Standpunkt der Zeit, in der vorherrſchend freien Anführungsart der Clementinen wiedergegeben ſind. Beide gehören dem köſtlichen Gleichniß vom guten Hirten an, und bei beiden ſpringt die Sprach- und Gedankenverwandtſchaft mit Johannes in die Augen[1]): **homil. 3, 52.** *διὰ τοῦτο αὐτὸς ἀληθὴς ὢν προφήτης ἔλεγεν· ἐγώ εἰμι ἡ πύλη τῆς ζωῆς· ὁ δι᾽ ἐμοῦ εἰσερχόμενος εἰσέρχεται εἰς τὴν ζωήν·* ...... *καὶ πάλιν· τὰ ἐμὰ πρόβατα ἀκούει τῆς ἐμῆς φωνῆς,* vergl. mit Joh. 10, 1. ff. 7. 9. Sollten auch derartige Gleichnißreden als Beſtandtheile der allgemeinen Evangelienüberlieferung angeſehn werden: wie wäre denkbar, daß ſich davon in unſern Synoptikern ſo gar keine Spur erhalten hätte? daß nicht einmal in den noch erhaltenen Fragmenten des Hebräerevangeliums die entfernteſte Anſpielung zu entdecken iſt?

Sagt man, es ſei eine Unmöglichkeit, daß das Johannesevangelium von einem Mann habe als kanoniſch-apoſtoliſche Schrift gebraucht werden können, der wie

---

ihr Unterbau auf etwas ſoliderm Fundament aufgeführt werden möge, als die Dialektik, womit (S. 119. f.) den Worten der Rekognitionen (**2, 33.** inde me ut arguas) eine Hindeutung auf die Exiſtenz des eigentlich ſogenannten Petrusevangeliums entlockt wird.

1) Vgl. Weitzel die chriſtliche Paſſafeier S. 286.: „die johanneiſche Idee von Chriſtus als der Thür ...., nur in der römiſchen Wortfaſſung (nämlich *πύλη* großartiger ſtatt des einfachern, hirtenmäßigern *θύρα* bei Joh. 10, 7.).“

der Verfaſſer der Clementinen ſich im offenſten Widerſpruch gegen des Johannes Grundidee, die hypoſtatiſche Auffaſſung des Göttlichen in Chriſto gewußt, der die Lehre von der Gottheit Chriſti ſogar dem Erzketzer Simon in den Mund gelegt, der jeden Verſuch einer Hypoſtaſirung der göttlichen Dreifaltigkeit als Vielgötterei, die Logoslehre als Einſchmuggelung heidniſcher Theologumenen beſtritten, ja der mit dieſer Polemik vielleicht unmittelbar das Johannesevangelium im Auge gehabt habe[1]): wozu doch in ſo klarer Sache ein ſolcher Harrisſprung? Schließt denn der Gebrauch einer hiſtoriſchen Schrift ſofort ihre Anerkennung als kanoniſch-apoſtoliſches Werk ein? Oder ſollte das Unwahrſcheinlichſte wahrſcheinlich ſein, daß die Clementinen das Johannesevangelium durchweg als ein erlogenes Partheigeſpinnſt geſchichtlicher und theologiſcher Fiktionen angeſehn, daß ſie alſo gar keinen Gran von Wahrheit, wäre es auch nur der geſchichtlichen, in ihm zugeſtanden hätten? Warum z. B. hätten ſie nicht, was ihnen etwa von hiſtoriſchen oder Lehrſtücken in der wenn noch ſo verhaßten und ſchlimmſten Falls bekämpften Schrift zuſagte, ſich für ihre Partheizwecke auswählend aneignen können? Und ſelbſt dieß dahingeſtellt, warum hätten nicht wenigſtens einzelne johanneiſche Geſchichts- und Lehrüberlieferungen, je nachdem ſie dem Verfaſſer der Clementinen aus der einſtmaligen Lektüre ſich beſonders lebhaft eingeprägt hatten, bei ſpäterm Gebrauch durch eine ſehr natürliche Gedächtnißkonfuſion ſich als Beſtandtheile der ſonſt citirten Evangelienbücher darſtellen können? Sind überall doch von den Clementinen die Schriftſtellen frei aus der Erinnerung angeführt! Daß die Clementinen ſogar ein ſehr ſtarkes apologetiſches Intereſſe haben konnten, ihren Schriftcitaten die heiligen Bücher der katholiſchen Kirche zu Grunde zu legen, ſei hier nur angedeutet; indem es ſpäter einer ausführlichern Unterſuchung zu unterwerfen ſein wird.

1) Schwegler (das nachapoſtoliſche Zeitalter I. S. 219.). Vgl. der Montanismus (Tüb. 1841.) S. 145. f.

Oder hat man eingewendet, unmöglich könne ſich das Johannesevangelium in den Händen eines Mannes befunden haben, der, wie der Verfaſſer der Clementinen, die Lehrthätigkeit Chriſti im unverdeckteſten Widerſpruch gegen des Johannes Chronologie (2, 13. 6, 4. 12, 1.) auf die Spanne eines einzigen Jahres eingeſchränkt habe[1]): ſo muß uns freilich ein Räthſel ſein, wie dieſe Beſchränkung ſelbſt in den Kreiſen habe Platz greifen können, wo das Johannesevangelium als apoſtoliſche oder auch nur als hiſtoriſche Schrift geachtet war. Allein wer will von unſerer Anſchauungsweiſe ſofort auf die Denkart der Väter zurückſchließen? Lag für ſie ja doch ein viel zwingenderer Beſtimmungsgrund für die Einjahrsdauer des Lehramts Chriſti, als ſelbſt die Auktorität eines Apoſtels ſein konnte, in der prophetiſchen Stelle Jeſ. 61, 1. f. In dieſer nämlich ſchien die Zeit der meſſianiſchen Heilspredigt auf Ein Jahr angeſetzt. Von den meiſten Vätern wurde dieſelbe auf das Lehramt des Meſſias gedeutet. Chriſtus ſelbſt hatte ſie auf ſich angewendet (Luk. 4, 17. f.), Um ſo argloſer überſahen oder überſprangen daher die Kirchenväter die entgegenſtehenden Daten der johanneiſchen Ueberlieferung, als dieſe prophetiſche Feſtſtellung der Lehramtsdauer Chriſti ſogar geſchichtlich durch die am eifrigſten geleſenen Synoptiker beſtätigt ſchien. Wie übereilt es in jedem Fall wäre, auf jenen hiſtoriſchen Irrthum den Schluß der Nichtkenntniß oder Nichtbeachtung des Johannesevangeliums zu gründen, ſei nur an dem Einen Umſtand dargethan, daß nicht bloß von den Clementinen und Valentinianern[2]), ſondern von einer Reihe der gelehrteſten und orthodoxeſten Kirchenväter bis in das 5. Jahrhundert, alſo bis in eine Zeit, wo das Johannesevangelium doch wohl in Aller Händen war, von einem Tertullianus[3]), Clemens

---

1) Homil. 17, 19.

2) Bei Iren. adv. haeres. 1, 1. p. 15. — 2, 36. p. 144. — 2, 38. sq. p. 146. sq.

3) Adv. Judaeos c. 8. — adv. Marc. 1, 15.

in Alexandrien [1]), Origenes [2]), Julius Afrikanus [3]), Lactantius [4]), Philaſtrius [5]) und Auguſtinus [6]) dieſelbe Beſchränkung der Lehrzeit Chriſti auf Ein Jahr adoptirt worden iſt. Ja Clemens hatte Naivität genug, gleich als hätte er nie von dem Johannesevangelium gehört, ſich förmlich für dieſe Beſchränkung auf das Evangelium zu berufen [7]). Und von den Alogern wurde die Aechtheit des vierten Evangeliums mit aus dem ausdrücklichen Grund verworfen, daß es zwei Paſſahfeſte berichte [8]). Irenäus iſt im frühen Alterthum ſehr lange der Einzige geblieben, der im Gegenſatz zu den Valentinianern mit Nachdruck auf die Mehrheit der Paſſahfeſtreiſen Chriſti hinwies [9]).

---

§. 26.

Des Johannes Schriftcitat aus Zachar. 12, 10.

Als ein letztes hochbedeutſames Moment, aus welchem Juſtin's Bekanntſchaft mit dem Evangelium des Johannes mit zwingender Nothwendigkeit folgt, ſtellt ſich das Zuſammentreffen beider Verfaſſer in dem altteſtamentlichen Citat (Zachar. 12, 10.) dar, deſſen ſo gleichartige Bildungsform ſo wenig aus der freien Bildung wahlverwandtſchaftlicher Geiſteseigenthümlichkeit als aus dem Identitätsſpiel des Zufalls irgend befriedigend erklärbar iſt [10]). Wo

---

1) Strom. 1, 21, 145. T. II. p. 97. 2) *Περὶ ἀρχ.* 4, 5. T. XXI. p. 415.: anno et aliquot mensibus docuit; dagegen nach c. Cels. 2, 12. T. XVIII. p. 157.: *οὐδὲ τρία ἔτη* und nach comment. in Matth. c. 40. T. IV. p. 276.: fere annos tres. Vgl. noch in Luc. homil. 32. T. V. p. 208. 3) Bei Hieronymus (in Daniel. 9, 24. T. V. p. 501.). 4) Institutt. divin. 4, 10. 14. — de mort. persecut. c. 2. 5) De haeres. c. 106. 6) De civitat. dei 18, 54. — anders de doctrin. christian. 2, 28. 7) a. O.: *τοῦτο καὶ ὁ προφήτης* (Jeſ. 61, 1. f.) *εἶπεν καὶ τὸ εὐαγγέλιον* (Luk. 3, 1.). 8) Nach Epiphanius (adv. haeres. 51, 22. T. I. p. 444.). 9) Adv. haeres. 2, 39. p. 147. 10) Zuerſt von Mynſter (kleine theol. Schriften S. 17.) bemerkt, ohne daß er die Bedeutung des Citats geahnt zu haben ſcheint.

nämlich Juſtin in der größern Apologie, um den Heiden einen Warnungsſpiegel entgegenzuhalten, und der Wahrheit der altteſtamentlichen Prophetie ein neues Beſtätigungsſiegel aufzudrücken, auf den furchtbaren Eindruck zu reden kommt, welchen die dereinſtige glorreiche Wiederkunft Chriſti zum Gericht unter den ungläubigen Juden hervorrufen würde, hat er einem aus prophetiſchen Stellen höchſt frei zuſammengeſetzten Cento die Worte des Zachar. (12, 10—12. vgl mit Joel 2, 13.) eingefügt: apol. 1, 52. p. 240. [p. 87. E.]: *καὶ τότε ἐν Ἱερουσαλὴμ κοπετὸς μέγας, οὐ κοπετὸς στομάτων ἢ χειλέων, ἀλλὰ κοπετὸς καρδίας, καὶ οὐ μὴ σχίσωσιν αὐτῶν τὰ ἱμάτια, ἀλλὰ τὰς διανοίας· κόψονται φυλὴ πρὸς φυλήν, καὶ τότε ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν.* In dem geſperrt gedruckten Texttheil dieſer Prophetie iſt des Johannes Citationsformel (19, 37.) buchſtäblich treu wiedergegeben. Dieſe Textform weicht auf gleiche Weiſe von dem hebräiſchen Original als dem Wortlaut der **LXX**. ab. Sie ſteht im ganzen urchriſtlichen Alterthum ohne Parallele da. Wie fern nämlich Johannes ſeine Schriftcitate nicht völlig frei gehalten (6, 45. vgl. mit Jeſ. 54, 13. — 8, 17. vgl. mit 5 Moſ. 17, 6. 19, 15.) oder auf die allgemeinſten Andeutungen beſchränkt hat (7, 38. vgl. mit Jeſ. 55, 1. 58, 11. 44, 3. Ezech. 47, 1. ff. 12. Joel 3, 23. Zachar. 14, 8. — 7, 42. vgl. mit Jeſ. 11, 1. Jerem. 23, 5. Mich. 5, 1. Pſalm 89, 4. 132, 11.); ſo iſt er zwar dem Text der **LXX**. ſehr oft wörtlich (10, 34. vgl. mit Pſalm 82, 6. — 12, 13. vgl. mit Pſalm 118, 26. — 12, 38. vgl. mit Jeſ. 53, 1. — 19, 24. vgl. mit Pſalm 22, 19.) oder doch mit nur unbedeutenden Abänderungen in einzelnen Worten, in der Konſtruktion u. dgl. gefolgt (1, 23. vgl. mit Jeſ. 40, 3. — 2, 17. vgl. mit Pſalm 69, 9. — 15, 25. vgl. mit Pſalm 69, 5. — 19, 36. vgl. mit 2 Moſ. 12, 46. Pſalm 34, 20.). Allein im vorliegenden Fall laſſen die **LXX**. nicht einmal eine Vergleichung zu. Denn ſei es, daß ihnen der ſonſt für das hebräiſche דָּקַר gebrauchte Ausdruck *ἐκκεντεῖν, ἀποκεντεῖν,*

κατακεντεῖν auf Gott unanwendbar ſchien[1]) oder daß ſie, wie ſchon Hieronymus vermuthete, das hebräiſche דָּקַר mit רָקַד verwechſelt hatten[2]), die Zachariasſtelle haben ſie ſo überſetzt: *ἐπιβλέψονται πρός με, ἀνθ᾽ ὧν κατωρχήσαντο*. Daß das Zeitwort *ἐκκεντεῖν* noch ſonſt, nämlich bei den ſpätern griechiſchen Ueberſetzern des A. Ts., Aquila, Symmachus, Theodotion, und in frühеſter Zeit ſogar ſchon in der Apokalypſe (1, 7.) gebräucht iſt, kann das Ueberraſchende des Zuſammentreffens zwiſchen Juſtin und dem Johannesevangelium nicht ſchwächen. Denn daſſelbe hat ſeinen Schwerpunkt keineswegs allein oder auch nur vorzugsweiſe in dem Einen Wort *ἐκκεντεῖν*. Jene Ueberſetzer haben aller Wahrſcheinlichkeit nach ſchon unter dem Einfluß der chriſtlichen Ueberlieferung geſchrieben. Und bei Juſtin iſt auf den Ausſpruch der Apokalypſe ſonſt nirgends weitere Rückſicht genommen[3]). Der Text des hebräiſchen Originals lautet: וְהִבִּיטוּ אֵלַי אֵת אֲשֶׁר־דָּקָרוּ. Von ihm hat ſich alſo Johannes in der doppelten Beziehung entfernt, daß er das Anfangswort etwas ungenau durch das griechiſche *ὄψονται* überſetzt und die erſte Perſon des ſelbſtredend eingeführten Jehova in die dritte umgewandelt hat. Daß dieſe Textveränderung auf Rechnung des Evangeliſten ſelbſt zu ſtellen ſei, kann um ſo weniger zweifelhaft ſein, als nirgends ſonſt im Umkreis der damaligen Litteratur eine mögliche Quelle der Entlehnung zu entdecken iſt. Ueberdieß hat ſich Johannes ſonſt in den Citaten aus dem A. T., auch wo durch die **LXX.** nicht die mindeſte Veranlaſſung gegeben war, mehr oder minder bedeutende Abweichungen

---

1) Hengſtenberg Chriſtologie des A. Ts. II. S. 299.

2) Credner Beiträge zur Einleitung II. S. 294.

3) Auch die ſonſtigen Stellen des Dialogs, in welchen des Zacharias Ausſpruch wiederkehrt, ergeben keine nähere Abhängigkeit von dem Wortlaut der Apokalypſe, wohl aber den wiederholten Gebrauch der charakteriſtiſchen Attraktion. Vgl. c. Tr. c. 14. p. 52. [p. 232. D.] — c. 32. p. 102. 104. [p. 249. C.] — c. 64. p. 216. [p. 289. A.] — c. 118. p. 390. [p. 345. E.].

von dem hebräiſchen Grundtext geſtattet (6, 31. vgl. mit Pſalm 78, 24., wo *φαγεῖν* zugeſetzt iſt — 12, 15. vgl. mit Zachar. 9, 9. — 12, 40. vgl. mit Jeſ. 6, 10. — 13, 18. vgl. mit Pſalm 41, 10.). Wenn nun Juſtinus, der des Hebräiſchen nicht wie der Paläſtinenſer Johannes mächtig war, dem alſo keine unmittelbare Einſicht in den hebräiſchen Grundtext zu Gebot ſtand, gleichwohl nicht bloß in der berichtigten Ueberſetzung von דָּקָר, nicht bloß in dem ungenau gewählten *ὄψονται*[1]), ſondern ſelbſt in der Attraktionsform *εἰς ὅν* und in der damit verbundenen Perſonumänderung dem Evangeliſten gefolgt iſt: woher dieſe dreifache Koincidenz, wenn nicht aus dem Umſtand, daß Juſtin ſich jene Textgeſtalt des altteſtamentlichen Citats aus früherer Lektüre des Johannes angeeignet hatte? Wollte man ſagen, aus der Apokalypſe: ſo ſei dieß äußerſten Falls in Betreff der beiden Zeitwörter *ἐκκεντεῖν* und *ὄψονται* zugeſtanden. Allein woher dann der dritte, entſcheidendſte Incidenzpunkt? woher die eigenthümliche und eben durch dieſe Beſonderheit frappante Textgeſtalt des ganzen Citats? Etwa aus einer innern Nothwendigkeit der Sache, wie z. B. aus der Konſequenz der meſſianiſchen Anwendung? Allein von einer ſolchen iſt nicht die entfernteſte Spur zu entdecken. Oder aus der reinen Willkür des Zufalls? Allein für ſie entſcheidet man ſich doch nicht eher, als bis jede vernünftigere Auffaſſung abgeſchnitten iſt. Oder aus der Vermittelung einer dogmatiſchen Ueberlieferung? Allein keine Tradition iſt bekannt, welche die Textgeſtalt jenes Citats eingeſchloſſen hätte. Ueberdieß iſt's in keinem Fall die Weiſe der mündlichen Ueberlieferung, dergleichen Elemente ſchriftſtelleriſcher Individualität fortzupflanzen. Oder endlich aus der Exiſtenz eines Exemplars der LXX., in welchem bereits vor der Zeit des Juſtinus das Citat mit dem Wortlaut des Johannesevangeliums aufgenommen war? In der That leſen noch heute 10 Handſchriften bei Holmes *εἰς ὅν ἐξε-*

1) Theodotion hat, wie die LXX., dafür das wortgetreuere *ἐπιβλέψονται*.

κέντησαν. Andere haben dieſe Worte ganz oder theilweiſe zu dem gewöhnlichen Text der **LXX.** hinzugeſetzt. In Einer Handſchrift wird die Textform gefunden: ὄψονται πρὸς μέ, εἰς ὃν ἐξεκέντησαν [1]). Allein womit beweiſt man, daß die Einſchmuggelung dieſer Worte aus Johannes nicht ſowohl nach, als vor dem Zeitalter des Juſtinus erfolgt iſt? Dieſer Nachweis würde jedenfalls als Aufgabe zu ſtellen ſein.

Inzwiſchen dürfen wir als Geſammtreſultat der bisherigen Unterſuchungen wohl die Thatſache ausſprechen, daß von Juſtinus unzweifelhaft alle vier Evangelien des heutigen Kanon in ſeinen Evangeliencitaten als Quelle benutzt worden ſind, daß alſo die apoſtoliſchen Denkwürdigkeiten nichts als die Evangelien der Kirche waren. Dieſe Ueberzeugung wird ſich verſtärken, indem die Unterſuchung zu dem jenen Citaten zu Grunde gelegten Text im Großen fortſchreitet [2]).

---

1) Credner Beiträge zur Einleitung II S. 296.

2) Nur der Kurioſität halber ſei noch erwähnt, daß von Zeller (theologiſche Jahrbücher J. 1845. H. 4. S. 651.) und Baur (kritiſche Unterſuchungen u. ſ. w. S. 363.) ſogar folgende Stelle als ein indirektes Zeugniß wider Juſtin's Bekanntſchaft mit dem Johannesevangelium aufgeboten worden iſt: c. Tr. c. 81. p. 278. [p. 308. A.]: καὶ παρ' ἡμῖν ἀνήρ τις, ᾧ ὄνομα Ἰωάννης, εἷς τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ, ἐν ἀποκαλύψει γενομένῃ αὐτῷ χίλια ἔτη ποιήσειν ἐν Ἱερουσαλὴμ τοὺς τῷ ἡμετέρῳ Χριστῷ πιστεύσαντας προεφήτευσεν. Wiefern nämlich dem Apologeten Alles darauf ankomme, die Lehre von einem irdiſchen Meſſiasreich als weſentlichen Beſtandtheil der chriſtlichen Rechtgläubigkeit darzuſtellen, wäre es offenbar in ſeinem Intereſſe geweſen, die Perſon des Johannes nicht bloß als Apoſtel, ſondern zugleich als Evangeliſten zu charakteriſiren. Durch ſolche Bezeichnung würde die Uebereinſtimmung der johanneiſchen Lehre mit der Lehre Chriſti und der Kirche, die ſein Evangelium gebrauchte,

erſt recht ins Licht geſtellt geweſen ſein. Als ob ſich Juſtinus in der Lage befunden hätte, die Kirche über die Uebereinſtimmung ihres Dogma mit dem johanneiſchen Lehrbegriff erſt aufklären zu müſſen! Oder als ob der Auktorität des Apoſtolats durch den Evangeliſtennamen eine erhöhte Gewähr hätte hinzugefügt werden können! Wie ſchwer iſt's, auf der Wage dieſer Kritik nicht zu leicht erfunden zu werden! Dem ganzen Einwurf liegt offenbar die arge Selbſttäuſchung unter, als habe die ältere Kirche vom Johannesevangelium gerade nicht mehr gewußt oder wiſſen wollen, als der jungtübinger Schule gut däucht. Alſo eine **petitio principii.** Und getroſt könnte man hundert gegen eines wetten, daß, wäre jener Stelle der Evangeliſtentitel des Johannes beigeſetzt und die Stelle nur nicht ſonſt wegen der Apokalypſe unentbehrlich, dieſer Zuſatz umgekehrt ſofort als Kriterium der Abſichtlichkeit gegen das ganze Zeugniß gewendet wäre! Vgl. auch J. P. Lange das Leben Jeſu. Heidelb. 1847. III. S. 547.

Vierter Abſchnitt.
Textgeſtalt der apoſtoliſchen Denkwürdigkeiten.

§. 27.
Stand der Frage.

Von der Wahrnehmung der außerordentlichen Textverſchiedenheit zwiſchen den Denkwürdigkeiten und den kanoniſchen Evangelien waren die früheſten Zweifel an der Identität beider ausgegangen, und noch heute ſteht dieſe Verſchiedenheit unter den Verdachtsgründen oben an. Iſt zwar die Klaſſe der Kritiker immer nur die kleinſte geweſen, welche die Thatſache geradezu in Abrede ſtellten, daß der Urſprung jener Textverſchiedenheit aus dem Weſen oder den Zufälligkeiten der freien Gedächtnißanführung zu erklären ſei; ſo wurde von Andern um ſo nachdrücklicher die Unmöglichkeit betont, ohne Zwang und Machtſprüche alle Abweichungen auf dieſe Eine Quelle zurückzuführen. Berufe man ſich nämlich auf das ähnliche Verfahren anderer Kirchenväter; ſo ſei damit zu viel bewieſen, einmal weil mehrere der beigebrachten Beiſpiele in Wahrheit nichts als die damaligen Verderbniſſe des Bibeltextes darthäten, ſodann weil bei allen dieſen Vätern bloße Ausnahme ſei, was bei Juſtin die Regel bilde. Oder werde auf die Analogie der altteſtamentlichen Schriftcitate bei Juſtin hingewieſen, ſo ſei überſehn, daß dieſe Analogie ſo wenig vollſtändig zutreffend als durchführbar ſei. Im Dialog mit Tryphon z. B. würden mit äußerſt ſeltenen Ausnahmen alle altteſtamentlichen Citate genau nach dem von Juſtin gebrauchten griechiſchen Text der **LXX.** aufgeführt, ſelbſt da, wo eine ſolche Wortgenauigkeit durch den Gang der Beweisführung keineswegs

erforderlich geweſen. Umgekehrt ſtänden die neuteſtament=lichen Citate, mit Ausnahme von kaum zwei oder drei Stellen, mehr oder minder alle zu dem kanoniſchen Evan=gelientext in Abweichung, wenn nicht in Widerſpruch. Sei ferner allerdings richtig, daß von Juſtin ein und derſelbe evangeliſche Lehrſpruch an verſchiedenen Orten in verſchie=dener Form citirt, daß alſo das Daſein ungenauer Gedächt=nißcitation durch Wiederholungen beſtätigt werde; ſo ſei andererſeits eben ſo wahr, daß dieſe Minderzahl der Text=abweichungen beim wiederholten Gebrauch derſelben Stelle gegen die unverhältnißmäßige Ueberzahl der Anführungen kaum in Betracht komme, wo Juſtin ſich, und gerade in ſeinen Abweichungen von dem ſynoptiſchen Text, völlig gleich bleibe. Erweiſe ſich endlich aus einer Reihe ſonſtiger höchſt bezeichnender Textgeſtaltungen die Ableitung aller Text=verſchiedenheiten aus bloßen Fehlern oder Beſonderheiten der freien Erinnerung als unmöglich; ſo ſei in keiner Weiſe auf die Identität der Denkwürdigkeiten mit den kanoniſchen Evangelien zu beſtehn. Nach all' dieſen Seiten wird alſo die Streitfrage in Unterſuchung zu ziehn ſein, ob wirklich durch die Textbeſchaffenheit der Evangeliencitate das bereits feſtgeſtellte Reſultat in Betreff der Denkwürdigkeiten wieder zweifelhaft werde, oder ob umgekehrt durch die Annahme der freien Gedächtnißanführung ſich die Räthſel der Text=verſchiedenheiten vollſtändig und ungezwungen löſen laſſen[1]).

§. 28.

Ueber die patriſtiſchen Schriftcitate im Allgemeinen[2]).

Das Nächſte dürfte ſein, daß wir uns über Weſen und Geſtaltungen der patriſtiſchen Schriftcitate eine mög=

1) Zu vergleichen ſind vornämlich Eichhorn (Einleitung I. S. 102. f.), Credner (Beiträge zur Einleitung I. S. 209. f.) und Schwegler (das nachapoſtoliſche Zeitalter I. S. 222. f.).

2) Manche gute Bemerkungen, nur mit Irrigem vermiſcht, ſiehe bei Norton the evidences I. p. 195. sqq. CCXXVII. sqq.

lichſt erſchöpfende und klare Anſchauung vermitteln. Geht man nämlich von der aprioriſtiſchen Betrachtung der Sache aus, ſo ließe ſich leicht das Entgegengeſetzteſte denkbar finden, auf der einen Seite ebenſo die äußerſte Freiheit als auf der andern die Gebundenheit der patriſtiſchen Schriftcitate. Erwägt man z. B. das Hochſinnige der altkirchlichen Geſchichtsbetrachtung, welcher es ſehr ſelten um die ſchriftſtelleriſche Darſtellungsform, faſt ausſchließlich um Geiſt und Inhalt der Offenbarungsthatſachen zu thun war, die höchſt naive Gleichgültigkeit der meiſten Väter gegen Kritik und Geſchichte der heiligen Schriften, die Seltenheit der Bibelhandſchriften und die Schwierigkeit in deren Gebrauch, wodurch der Verlaß auf das Gedächtniß faſt zur Nothwendigkeit gemacht war: ſo dürfte, was Ausdruck und ſchriftſtelleriſche Kompoſition betrifft, als das Wahrſcheinlichſte erſcheinen, daß überall bei den Vätern von den bibliſchen Büchern der freieſte Gebrauch gemacht ſei. Erwägt man andererſeits die Schroffheit der Inſpirationsidee, wie ſie bereits im 2. Jahrhundert von dem A. T. auf die Sammlung des neuteſtamentlichen Kanon übertragen war, Aeußerungen wie die des Irenäus, daß bei dem Gott A. und N. Ts. nichts müßig oder ohne eine Vorbedeutung ſei [1], oder die des Origenes, daß nicht ein einziges Jota, kein Häkchen im Geſetz und in den Propheten ohne Myſterien ſei [2]: ſo dürfte die ſtrengſte Anhänglichkeit an dem Schriftbuchſtaben zu erwarten ſcheinen. Wirklich ſind die Kirchenväter in Betreff ihrer Schriftcitate in zwei Klaſſen zu ſcheiden. Die Einen haben ſich mit mehr oder minder Sorgfalt an den Wortlaut des Bibeltextes gehalten, von Andern iſt mit dem Schrifttext nach Wortform und Inhalt auf das eigenmächtigſte umgeſprungen. Allein gleich wie es grundfalſch wäre, wenn man jene Treue überall aus einem unbedingten oder auch nur präponderirenden Reſpekt vor

---

1) Adv. haeres. 4, 34. p. 250. 2) In Exod. homil. 1, 4. T. IX. p. 7.

dem Schriftbuchſtaben ableiten wollte; ſo iſt dieſe Ungebundenheit merkwürdiger Weiſe gerade bei den Vätern die ausſchweifendſte, deren Orthodoxie den ſtrengſten Inſpirationsbegriff forderte. Man wird dieſe Inkonſequenz nicht dem bloßen Spiel fahrläſſigen Leichtſinnes oder gar einem eigentlichen Abfall vom Prinzip aufbürden wollen. Vielmehr dürfte eben hierin die Nachwirkung jener großherzigen Anſchauungsweiſe zu erkennen ſein, welcher es, wie weit ſie die Subſtanz der geoffenbarten Heilswahrheit ungefährdet wußte, nimmer auf ein kleinliches Markten um den Schriftbuchſtaben ankam. Im Allgemeinen darf als Thatſache ausgeſprochen werden, daß, wo nicht beſondere Umſtände das Entgegengeſetzte forderten, die Kirchenväter auf wörtliche Treue ihrer Schriftcitate ſo gut wie gar kein Gewicht legten, daß viele niemals anders als aus dem Gedächtniß citirt haben, daß namentlich Clemens von Alexandrien, Tertullianus, Epiphanius und Ephräm der Syrer nächſt Juſtinus leicht zu den freieſt Citirenden gehören möchten. Wie bei Juſtinus, ſind bei ihnen wörtliche Citate zu den Ausnahmen zu zählen. Die ſpätere Unterſuchung wird dafür Beiſpiele in Menge darbieten. Nur zwei der frappanteſten ſei ſchon hier voraufzunehmen vergönnt. So legt Epiphanius im Streit wider die Häreſie des Sabellius den geſchärfteſten Accent auf den beſtimmten Artikel vor den trinitariſchen Perſonen der Taufformel; dennoch hat er denſelben bei ſpätern Wiederholungen der Taufformel weggelaſſen. Irenäus hatte im zweiten Buch ſeiner Ketzerſchrift den Ausſpruch Chriſti (Matth. 11, 27.) ſehr annähernd zu dem unkanoniſchen Textlaut der Markoſier citirt. Gleichwohl macht er ſpäter den Häretikern den Vorwurf, daß ſie, gleich als däuchten ſie ſich klüger denn die Apoſtel, die Lesart jenes Ausſpruchs vorwitzig geändert hätten. Er hält ihnen die wahre Textgeſtalt des Matthäus vor (die er irrthümlich auch bei Markus vorausſetzt). Er wiederholt ſie, was die Hauptſache betrifft, in demſelben Kapitel des vierten Buchs noch einmal. Und dennoch iſt ihm das Citat inmitten dieſer beiden letztern Anführungen ge-

nau mit derſelben Satzumſtellung entfallen, die er außer andern Differenzen an den Gnoſtikern ſo bitter gerügt hat. Nun iſt freilich andererſeits richtig, daß dieſer Ungebundenheit bei denſelben Vätern auch wieder eine gewiſſe Geſetzmäßigkeit zur Seite geht. Wird nämlich von den eigentlichen Schriftkommentaren oder den Streitſchriften abgeſehn, bei denen auf der Spitze eines Verſes, eines Wortes, eines Buchſtabens oft der ganze Schwerpunkt der Unterſuchung ruhte, bei denen alſo die ſtrengſte Rückſicht auf den Wortlaut nicht zu umgehn war: ſo iſt es eine vielleicht im ganzen Alterthum ausnahmsloſe Erſcheinung[1]), daß die Ausſprüche des A. Ts. bei weitem ſorgfältiger und wortgetreuer als die des Neuen, die Stellen didaktiſcher Bücher wieder ſtrenger als die der Geſchichtswerke, im N. T. wenigſtens zum Theil die Data apoſtoliſcher Briefe buchſtäblicher als die Evangelien angeführt ſind. Allein dieſe Wahrnehmung gilt doch nur im Großen und Allgemeinen, am wenigſten für alle einzelnen Fälle. Und fragt man nach dem Grund ſolch' frappanter Geſetzmäßigkeit inmitten der Anomalieen, ſo dürfte die größere Worttreue der altteſtamentlichen Schriftſtellen nicht ſowohl daraus abzuleiten ſein, daß die Kirchenväter bei ihren Leſern eine ſtärkere Vertrautheit mit den Büchern Neuen als Alten Teſtaments vorausſetzen durften; als daraus, daß ſie (zum Theil, weil ſie ſelbſt erſt durch das A. T. zum Glauben an Chriſtum gekommen waren) den Inhalt und Wortlaut der altteſtamentlichen Schriften vielfach lebendiger im Herzen trugen, daß ſie bei den oft ſo ausgedehnten Citaten des A. Ts. ein Aufſchlagen ihrer Bibelrollen nicht umgehn konnten, vorzüglich daß ihnen das A. T. die meiſten und ſtärkſten Waffen für die gelehrte, auf den Weiſſagungsbeweis gegründete Vertheidigung des Chriſtenthums lieferte. Daß ſie mit den Lehrſprüchen weit genauer verfuhren als mit den Geſchichtscitaten, dürfte ſeinen

1) Auf welche ſchon Hug (Einleitung I. S. 37. ff.) aufmerkſam gemacht hat, ohne daß ſeine Begründung ganz treffend oder erſchöpfend wäre.

wahrſcheinlichſten Grund darin haben, daß ſie bei Nichtchriſten ſo gut wie bei den Chriſten mit den Grundthatſachen der bibliſchen (beſonders neuteſtamentlichen) Geſchichte eine ohne Vergleich allgemeinere und gründlichere Bekanntſchaft als mit den Lehrſprüchen annehmen durften, daß ſie in den meiſten Fällen kein Intereſſe hatten, ihre Geſchichtsreferate mit allen Nebenumſtänden oder gar mit der ſchriftſtelleriſchen Phyſiognomik des bibliſchen Berichterſtatters auszuſtatten, daß ſie vielmehr meiſt nichts als die allgemeinſten (daher öfters ins Kurze zuſammengezogenen und ihres bibliſchen Kolorits entkleideten) Notizen über bibliſche Perſonen, Ereigniſſe, Umſtände u. ſ. w. beabſichtigten. Für die Thatſache endlich, daß im N. T. wieder die apoſtoliſchen Lehrſtellen weit wortgetreuer als die evangeliſchen citirt ſind, möchte überhaupt auf jede Erklärung zu verzichten ſein, wiefern nicht die zufällige vertraütere Bekanntſchaft oder der Umſtand als Grund gelten ſollte, daß es hier viel mehr als bei den Evangelien auf die ſchriftſtelleriſche, theologiſch-dialektiſche Eigenheit der Apoſtel ankam.

---

§. 29.

Mögliche Arten der Textveränderungen durch Untreue der freien Erinnerung.

Sollen die Textabweichungen der patriſtiſchen Schriftcitate ohne Willkür aus Fehlgriffen oder Eigenthümlichkeiten der freien Erinnerung erklärt werden, ſo bedarf es vor allem einer überſichtlichen Zuſammenſtellung der Fälle, in denen nach der Natur des, wie alles Geiſtesleben, nicht ohne innere Geſetzmäßigkeit und organiſche Einheit ſich bethätigenden Erinnerungsvermögens Differenzen von dem gegebenen Schrifttext überhaupt entſtehn können. Es wird aus dieſer Ueberſicht ebenſo der Umfang der Sphäre klar werden, innerhalb deren jene Ableitungsweiſe volle Berechtigung hat, als die Schranken, über die ſie in keinem

Fall hinausſchreiten darf. Dabei iſt natürlich von all' den mit beſtimmter Abſicht unternommenen Veränderungen abzuſehn, welche, wiefern die trügeriſche Textverfälſchung außer Anrechnung bleibt, theils auf das mißverſtandene Streben, den Bibeltext zu verſchönern [1]), zu verſtärken, zu verdeutlichen, theils auf die zufällige Maßgabe der Satzbildung und des Sachintereſſes, unter dem die Textentlehnung ſtattfand, zurückzuführen ſein dürften. Es iſt ebenſo von den völlig unbeſtimmten Kategorieen der höhern oder mindern Wörtlichkeit, der allgemeinen Anſchließung an den Schriftinhalt, der Entfernung ſelbſt vom Gedanken des Citats und dergleichen Abſtand zu nehmen, indem mit denſelben in keiner Art über ganz vage Beſtimmungen hinauszukommen wäre. Es iſt ferner der beſtimmte Standpunkt wirklich freier Erinnerung vorauszuſetzen, „der eben ſo wenig bei einem faſt völligen Verwiſchtſein als beim Auswendigwiſſen der Schriften beſtehn kann, vielmehr zwiſchen beiden in der Mitte ſteht, alſo wohl den Inhalt, oft auch die weſentlichen Worte gegenwärtig hat; aber ſo, daß es nicht bloß der Anregung an einen Mechanismus des Gedächtniſſes, ſondern der bildenden Denkkraft bedarf, um einzelne Stellen der Schriften frei hervortreten zu laſſen, um einzelne oder mehrere dem Gedächtniß unſichtbar gewordene, dennoch im Geiſt als in einem verborgenen Mutterſchoß ſich regende Worte und Satzverbindungen zu erſetzen oder wenigſtens den Inhalt in Worte zu faſſen" [2]). Es iſt endlich noch (damit dieſer Standpunkt überhaupt zur Erſcheinung komme) vorauszuſetzen, „daß ein möglichſt wörtlicher Bericht von Stellen der Schriften durch die Erinnerung gar nicht erſtrebt werde — bei welchem Streben es ja das Natürlichſte geweſen wäre, die Schriften nachzuſchlagen — ſondern daß die Erinnerung ihrem Zug leicht überlaſſen ſei."

1) Wie z. B. von Tatianus berichtet wird: Euseb. h. e. 4, 29.

2) Worte Bindemann's (theol. Studien und Kritiken Jahrg. 1842. H. 2. S. 409.).

Setzt man alſo dieſe Reſtriktionen und Grundbedingungen voraus, ſo dürften unter den Abweichungen, welche durch die gedächtnißweiſe Anführung zumal in Beziehung auf mehrere, ähnlich den kanoniſchen Evangelien, in parallelem Verhältniß zu einander ſtehende Schriften möglicher Weiſe entſtehn können, folgende die hauptſächlichſten ſein: 1) Erweiterungen der Schriftſtellen durch einfache Amplifikation des Gedankens oder Ausdrucks und durch Fortbildung des Sachinhalts, gleichviel ob zur bloßen Verdeutlichung des im Schrifttext nicht mit vollkommener Beſtimmtheit Ausgedrückten oder zur maleriſchen Veranſchaulichung des oft nur verſtohlen Angedeuteten oder zur Verwahrung gegen Mißverſtändniſſe, vielleicht landläufige, dem Referenten vorzugsweiſe unliebſame Meinungen oder endlich in Folge unbeſtimmten, ſo zu ſagen, zufälligen Einklangs ſonſt beliebter Formeln, wie z. B. Ehrenepitheta für Perſonen. Am naturgemäßeſten dürften dergleichen Erſcheinungen ſich in folgenden Fällen bilden. Es werden zur Vervollſtändigung einer Totalanſchauung ſofort die Kehrſeiten eines Verhältniſſes oder eines Begriffs, beſonders wenn ſie ſonſt ſchon vom Schriftſteller ausgeſprochen waren, mit der Hauptſeite verbunden. Es ſind vorzüglich wichtige Gedanken in doppelter, negativer und poſitiver Form ausgedrückt, vereinzelt aufgeführte Merkmale eines Begriffs durch Aufnahme neuer verſtärkt oder ohne Erweiterung ihres Inhalts Begriffe bloß paraphraſtiſch zum Beſten unkundiger Leſer umſchrieben. Es finden ſich den Geſchichtserzählungen fremde, meiſt nur muthmaßend aus dem Geſammtzuſammenhang des Geſchehens oder aus den Folgen erſchloſſene Züge einverleibt. Endlich ſind durch exegetiſche Kombination, durch Anklänge aus dem A. T. und dergleichen vermeinte Berichtigungen des kanoniſchen Evangelientextes vorgenommen. 2) Zuſammenziehungen des Schrifttextes, beſonders bei Gleichniſſen und Geſchichtsdaten. Und zwar: a) bloße „Heraushebung der weſentlichſten Gedanken, ſofern der Schrifttext im Geiſt ſtärker erblaßt war.“ Wobei natürlich

von allen den Fällen abzuſehn iſt, in welchen durch das Citat gefliſſentlich eben nur dieſe Beziehung auf Schriftſtellen erreicht, alſo alle die Sätze, Gedanken, Worte mit Bedacht überſprungen ſein ſollten, die für den vorliegenden Zweck wenn nicht ſtörend, ſo doch bedeutungslos waren; oder in denen nur das Allgemeinſte, gleichwie in Form von Kapitelüberſchriften, aus dem Gedankengang oder dem Ganzen einer Erzählung (z. B. bei Parabeln das bloße Summarium der Lehrtendenz) herausgehoben ſein ſollte. b) Weglaſſung wenigſtens aller derjenigen Textbeſtandtheile, welche für den Ideenkreis, Gedankenzuſammenhang, den Satz- und Periodenbau der reproducirten Schriftſtellen in keiner Art weſentlich waren. c) „Verkürzung von Wort- und Satzparallelismen, für den Fall daß die Schriftſtellen dem Gedächtniß noch ſchärfer eingeprägt waren, ſo daß alsdann das Anſchaulichere, das Lebendigere erhalten wird. Denn in allen dieſen Fällen muß ja im Ganzen das ſeiner Natur nach Bedeutendere feſter im Geiſt einwurzeln und deshalb, wenn die Erinnerung das ſtill verhüllte Gebiet des Geiſtes anregt, emportauchen gleich den Bergſpitzen, von welchen vor dem Strahl der Sonne der Nebel geſunken iſt, ob er auch die ebenern Gegenden noch verbirgt." In dieſe Kategorie der Textzuſammenziehungen gehören hauptſächlich die vier Fälle: a) Verallgemeinerungen des Schrifttextes, wäre es auch nur in der Art, daß ein konkret gefaßter Begriff in den allgemeinern oder daß Theilmomente einer Vorſtellung in ihren Gattungsbegriff umgeſetzt werden; indem nach beiden Beziehungen eben das Bedeutungsvollere ſich dem Gedächtniß eingeprägt hat. b) Der in gewiſſem Betracht gerade entgegengeſetzte Prozeß der Individualiſation, ſofern entweder der Gattungsbegriff nur noch in der Spitze eines beſonders lebhaft und ſcharf in den Vordergrund geſtellten Moments erhalten oder „ein allgemein ausgeſprochener Gedanke reflektirend auf einen beſtimmten, vorzüglich nahe liegenden Fall angewandt" iſt. Wobei freilich nach Umſtänden leicht auch das

umgekehrte Verhältniß der Texterweiterung eintreten kann. c) Die Ausſtoßung aller derjenigen Textbeſtandtheile, welche für die Anſchauung des Erinnernden den Anſchein der Pleonasmen hatten, ſei es im dunkeln Streben nach ſprachlicher Konciſion oder in irgendwelchem, zunächſt nicht näher nachweisbaren Bildungstrieb der freien Erinnerung. Dahin gehört im beſondern das Uebergehn einzelner Theilglieder, durch welche das Ganze eines Gattungsbegriffs dargeſtellt war, einzelner Prädikate oder ſonſtiger umſchreibender Begriffsbeſtimmungen, ſofern dieſelben bereits in dem voraufgeſtellten Hauptbegriff eingeſchloſſen waren, derjenigen Satztheile, welche mehr nur zur maleriſchen Ausſchmükkung der Darſtellung dienten und doch nicht Signifikantes genug hatten, um von der Erinnerung mit ſtrikter Nothwendigkeit feſtgehalten zu werden, der Für-, Binde- und verwandter Wörter, durch deren ungehörige Häufung die Darſtellung ſchleppend geworden war, endlich bei Vergleichungen die Auslaſſung derjenigen Momente im zweiten Glied, die bereits im erſten mit hinlänglicher Beſtimmtheit enthalten waren, oder wohl des ganzen Bildes, ſo daß der Gedanke unmittelbar bildlos wiedergegeben iſt. d) Die Miſchung korreſpondirender Gedanken, Sätze, Bilder, Worte, „dann beſonders, wann der Inhalt einer Schriftſtelle den Berichtenden ſo lebhaft anregte, daß verwandte Erinnerungen anklangen und in die Betrachtung der Schriftſtelle ſich verſchmolzen, indem ja im Grund keine Erinnerung für ſich wiedertönt, ſondern eine jede wie eine angeſchlagene Saite iſt, welche durch ihre Bewegung auch andere Saiten in Schwingung ſetzt; ſo daß, wo die Erinnerungen ſehr verwandt ſind, ſie wohl in dem Maß harmoniſch zuſammenfließen können, um nur als Eine betrachtet zu werden. Vorzüglich häufig werden nach dieſem Geſetz Schriftſtellen, welche im Ganzen nur mit abweichendem Wortausdruck und einzelnen eigenthümlichen Zügen daſſelbe berichten, ſich in dem Geiſt mehr oder weniger zuſammenſchließen und alſo gemiſcht in der freien Erinnerung darſtellen, ſei es daß

Züge oder Worte der einen Stelle mit denen der andern ſich verbinden oder der minder lebendige Ausdruck der einen durch den lebendigern der andern zurückgedrängt wird.“ 3) Wenn aus den vorbemerkten Urſachen in den aus freier Erinnerung reproducirten Schriftſtellen ſich mit den Stoffumbildungen zugleich mehr oder minder bedeutende Formveränderungen ergeben mußten, und um ſo tiefer greifende, je inniger ähnlich der Einheit zwiſchen Seele und Leib das Verhältniß zwiſchen Wort und Gedanke war: ſo wird insbeſondere von einem klaſſiſch gebildeten Schriftſteller zu erwarten ſein, daß er Unebenheiten und Hebraismen des helleniſtiſchen Sprachidioms in die reinern, gefälligern Formen des klaſſiſchen Ausdrucks übertragen habe. Im übrigen werden als die vornehmſten Fälle möglicher Sprachveränderung bemerkbar werden: die Abglättung von Härten und Inkoncinnitäten des bibliſchen Ausdrucks, die Ausſtoßung von Pleonasmen, die ſchärfere Bezeichnung des unbeſtimmt, wohl ſelbſt mißverſtändlich Dargeſtellten, die Umtauſchung einfacher Ausdrücke mit zuſammengeſetzten, die feinere Nüancirung einzelner Sprachwendungen, die lebendigere Faſſung ganzer, vielleicht eintönig ſchleppender Schriftſtellen, die Verwandlung der direkten Rede in die indirekte (wie am leichteſten in den hiſtoriſchen Abſchnitten), die Auflöſung einzelner zur Begründung dienender Nebenſätze in ſelbſtändige Fragen, endlich die Aufnahme aſynthetiſch an einander gereihter Sätze in den Organismus der Periode. 4) Wie ferner (nicht gerechnet den Fall, daß nach beſtimmten Geſichtspunkten z. B. der Sachverwandtſchaft, alſo mit Abſicht und in gleichſam ſyſtematiſcher Geſtaltung ganze Stellengruppen zuſammengeordnet wurden) bei ſehr verdunkelter oder ſorgloſer Erinnerung geſchehn mußte, daß ſich die zuſammengeſtellten Citate nicht ſowohl nach der durch die Schriftwerke bedingten äußern Aufeinanderfolge, als nach dem Anſtoß der jedesmaligen Ideenverknüpfung an einander fügten: ſo werden dergleichen Einwirkungen der freien Gedankenverknüpfung die Reproduktion der Erzählungen, Lehr-

ſprüche oder Lehrreihen am gewöhnlichſten in den Fällen beſtimmen, wann die Hauptelemente dieſer Citate urſprünglich gar nicht nach innerer Nothwendigkeit oder doch nur ſehr locker in die gerade vorfindliche Gedanken- und Satzfolge gruppirt waren.

Und wie ſchon bei dieſen oft höchſt eingreifenden Textveränderungen im Einzelnen ſehr ſchwer iſt, für die jedesmalige Umbildung den nächſten entſcheidenden Grund aufzufinden; ſo wird dieſe Schwierigkeit zur vollen Unmöglichkeit bei den kleinern und eben wegen dieſer Unbedeutendheit um ſo zahlreichern Divergenzen, deren Entſtehung gleich wie bei jenen durch die freie Geiſtesthätigkeit der den betreffenden Gegenſtand gleichſam rückdenkend durcharbeitenden Erinnerung bedingt war. Dahin gehören beſonders 5) Umſtellungen einzelner Worte oder geringfügiger Satztheile, namentlich Umtauſchung der Worte in korreſpondirenden Sätzen. 6) Verwechſelungen von Synonymen, am gewöhnlichſten bei den Begriffen, wo auf die Wahl des einen oder des andern Ausdrucks wenig anzukommen ſchien oder wo dem Erinnernden ein Wort vor andern geläufig war, ſei es daß er es kurz zuvor im Zuſammenhang der eigenen Darſtellung gebraucht hatte oder aus Parallelſtellen des bibliſchen Buchs noch in friſcheſter Erinnerung trug. Oefter dürften dieſe Verwechſelungen namentlich in der beſtimmten Form von Interpretationen auftreten, ſei es daß anſtatt des Bildes der durch das Bild bezeichnete Begriff aufgenommen ward oder daß der freigewählte Ausdruck den darzuſtellenden Gedanken ſchärfer, konkreter, überhaupt glücklicher wieder zu geben ſchien. Man kann ſagen: „es nähern dergleichen Textumbildungen ſich dem Gebiet, das in der gewöhnlichen Vorſtellung dem Zufall eingeräumt zu werden pflegt, weil man dem Geſetzmäßigen deſſelben nicht mehr ſicher nachzuforſchen weiß: — in welchem Sinn daher auch in freien Erinnerungen das Spiel des Zufalls anzuerkennen ſein möchte."

Kaum bemerkt zu werden braucht, daß dieſe verſchiede-

nen Textveränderungen natürlich auf das mannigfaltigſte in einander ſpielen können. Eben ſo ſelbſtredend iſt, daß zwiſchen größerer oder geringerer Entfernung vom Schrifttext oft der bunteſte Wechſel eintreten mußte, wie denn vor allem in den Geſchichtsüberlieferungen mitunter wahre Muſtercharten ſolcher Gedächtnißſchwankungen dargeſtellt ſind.

Endlich iſt auch wohl zu erwarten, daß, wo die Erinnerung beſonders ſtark verblaßt oder der Erinnernde in ungewöhnlicher Sorgloſigkeit über Genauigkeit und Wahrheit ſeiner Reproduktion war, hier und da eigentliche 7) Alterationen des Sachinhalts und der geſchichtlichen Situation bewirkt ſein werden. Die vorzüglichſten Fälle der Art ſind, daß Elemente der Geſchichts- oder Lehrdarſtellung irrthümlich als Ausſprüche des Redenden aufgefaßt, bei Dialogen die Worte der verſchiedenen Sprecher in einander gewoben, Beſtandtheile kirchlicher Glaubensformeln oder apoſtoliſche Ausſprüche auf Chriſti Verkündigung zurückgeführt, aus Worten des Herrn durch Ineinanderſchmelzung verſchiedener Sentenzen ganz neue Lehrſprüche geſchaffen, endlich die Motive und Veranlaſſungen zu beſtimmten Handlungen auf falſche Namen übertragen werden.

§. 30.

Beiſpielſammlung aus den Kirchenvätern.

Sind dieſe vorbemerkten Kategorieen mehr als willkürliche Phantaſieen oder Abſtraktionen aus verſtreuten einzelnen Fällen: ſo werden ſie bei der Geſammtheit aller derjenigen Kirchenväter nachweisbar ſein müſſen, welche anerkannt nicht ſtreng wörtlich citirt haben. Und eine Blüthenleſe der betreffenden patriſtiſchen Schriftcitate dürfte das wirkſamſte Enttäuſchungsmittel, faſt möchte ich ſagen, die Wünſchelruthe ſein, um die faſt durchgehends ſo vagen und auf Unkenntniß geſtützten Einreden gegen die Identität der Denkwürdigkeiten mit den kanoniſchen Evangelien, wieweit

ſie auf die Verſchiedenheit der Textgeſtalt ſich gründen, in ihrer Grundloſigkeit zu zeigen. Dabei wird es einer Entſchuldigung nicht bedürfen, wenn ſich dieſe Blüthenleſe auf die ſchwierigern und ſchlagendſten Erſcheinungen der altpatriſtiſchen Schriftlitteratur einſchränkt. Denn die Anzahl der Textabweichungen iſt an ſich Legion. Und ſchon aus den Citaten eines einzigen Kirchenvaters, wie z. B. Clemens von Alexandrien, Tertullianus, Epiphanius, ließe ſich ein Induktionsbeweis von dem Umfang eines Buchs führen.

Dürfte angemeſſen ſein — noch völlig abgeſehn von den Einzelbildungen der frei benutzten Texte — zunächſt an etlichen Allgemeinbeiſpielen die ganze Sorgloſigkeit der patriſtiſchen Schriftcitate ins Licht zu ſetzen; ſo möchte das in dieſer Hinſicht inſtruktivſte leicht dasjenige ſein, welches Clemens von Alexandrien aus Matth. 5, 28. darbietet. In demſelben Herrnſpruch nämlich, welcher von dem Kirchenvater an Einer Stelle ziemlich getreu nach Matthäus dahin wiedergegeben iſt: **strom. 3, 14, 94. T. II. p. 265.**: *πᾶς ὁ βλέπων γυναῖκα πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι, ἤδη ἐμοίχευσεν αὐτήν*, ſchon minder wortgetreu ein zweites Mal: **4, 18, 116. p. 341.**: *ἐγὼ δὲ λέγω, ὁ ἐμβλέψας τῇ γυναικὶ πρὸς ἐπιθυμίαν, ἤδη μεμοίχευκεν*, findet ſich an vier andern Orten, noch dazu hart hinter einander, das Objekt des begehrlichen Anblickens völlig mit Stillſchweigen übergangen, an einem Ort überdieß der Begriff des lüſternen Anſehns in die allgemeinere Vorſtellung der Begehrlichkeit aufgelöſt, an einem zweiten ſtatt der Art der Sünde die Androhung des Gerichts eingeſchoben: **2, 11, 50. p. 154.**: *ὁ ἰδὼν πρὸς ἐπιθυμίαν, ἐμοίχευσεν* — **2, 14, 61. p. 161.**: *ὁ ἐμβλέψας πρὸς ἐπιθυμίαν, κρίνεται* — **2, 15, 66. p. 164.**: *ὁ ἐπιθυμήσας ἤδη μεμοίχευκε, φησίν* — **3, 2, 8. p. 217.**: *πᾶς ὁ προσβλέπων κατ᾽ ἐπιθυμίαν, ἤδη ἐμοίχευσεν, λέγει.* Endlich ſind die Worte, entſprechend dem Bedürfniß der gerade beabſichtigten Nutzanwendung, geradezu in die abſtrakte Sentenz verallgemeinert: **paed.**

3, 5, 33. T. I. p. 302.: *ὁ γὰρ ἐμβλέψας, φησί, περιεργότερον, ἤδη ἥμαρτεν*[1]).

Sogar in liturgiſchen Formeln, namentlich in den ſolennen Tauf- und Abendmahlsformeln — bei denen doch, ſollte man meinen, Buchſtabe für Buchſtabe ſich auf ewig unauslöſchliche Weiſe dem Gedächtniß eingeprägt haben müßten, bei denen ſchon die Pietät und Orthodoxie die ſtrengſt wörtliche Anführung zu fordern ſchien — ſind faſt alle denkbaren Spielarten der freien Erinnerung wahrnehmbar. Kaum daß z. B. Epiphanius etliche Male die Taufformel getreu nach dem Wortlaut angeführt hat[2]); ſo gebraucht er ſie ſelbſt da, wo er die eigenſten Worte des Herrn ankündigt, am gewöhnlichſten mit den Abkürzungen[3]): *ὁ κύριος σαφῶς λέγει· ὅτι ἀπελθόντες βαπτίσατε πάντα τὰ ἔθνη εἰς ὄνομα πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος* — oder[4]): *ἀπελθόντες βαπτίσατε εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς* u. ſ. w. — oder[5]): *εἶπε γάρ· ἀπελθόντες βαπτίσατε εἰς ὄνομα πατρὸς καὶ υἱοῦ* u. ſ. w. Selbſt in dem überhaupt unvollſtändigen Citat[6]): *ἐδίδαξε .... λέγων· μαθητεύσατε τὰ ἔθνη* findet ſich mindeſtens das Moment der Allheit übergangen. In merkwürdiger Uebereinſtimmung mit dieſem Spiel der freien Erinnerung trifft man die längſte jener abgekürzten Taufformeln noch bei den beiden andern Kirchenvätern, dem Biſchof Monnulus (in den Akten des karthagiſchen Koncils vom J. 256.) und Hie-

---

1) Aehnliche Beiſpiele ſ. bei Clemens von Alexandrien über Matth. 11, 29. f.: strom. 2, 5, 22. T. II. p. 135. und 5, 5, 30. T. III. p. 23. — bei Tertullianus über Lukas 18, 27.: de idololatr. c. 12. de baptism. c. 2. de resurr. carn. c. 57. adv. Prax. c. 10. — bei Epiphanius über Joh. 5, 23.: adv. haeres. 62, 4. T. I. p. 516. 69, 53. p. 775. 69, 69. p. 796. 2) Adv. haeres. 73, 3. p. 848. — 73, 16. p. 863. 3) Adv. haeres. 55, 8. p. 475. — ancorat. c. 74. 82. T. II. p. 80. 87. 4) Adv. haeres. 62, 4. p. 515. — 74, 11. p. 901. 5) Adv. haeres. 69, 56. p. 780. — 76, 9. p. 922. — exposit. fid. cathol. c. 18. p. 1101. — ancorat. c. 7. sq. T. II. p. 11. 13. 6) Adv. haeres. 20, 3. T. I. p. 50.

ronymus, bei Hieronymus an zwei verſchiedenen Stellen ſeiner Schriften mit den wechſelnden Einführungsformeln: dicente domino ad discipulos (oder apostolis ait): ite baptizate omnes gentes in nomine patris et filii et spiritus sancti [1]), bei Monnulus mit der fernern Verkürzung: ite et baptizate gentes in nomine patris et filii et spiritus sancti [2]). Wenn nun ſchon dieſes Geiſtesſpiel in Geſtaltung der Taufformel nicht wenig Befremdliches hat, ſo überſteigen doch faſt alles Maß die Schwankungen und Entſtellungen, denen nicht ſelten ſelbſt die hochheiligen Einſetzungsworte des Abendmahls unterworfen ſind. Nicht nur z. B. daß dieſelben von Clemens in Alexandrien in der Miſchgeſtalt und mit dem Zuſatz aufgeführt ſind [3]): *καὶ εὐλόγησέν γε τὸν οἶνον, εἰπών· λάβετε, πίετε· τοῦτό μού ἐστιν τὸ αἷμα, αἷμα τῆς ἀμπέλου*, vgl. Matth. 26, 26. ff. — von Epiphanius mit der Erweiterung [4]): *ἐπεὶ λέγει· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν, ἕως τῆς παρουσίας τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου*, vgl. Luk. 22, 18. f. Sondern in einer vom kanoniſchen Evangelientext bis nahe zur Unerkennbarkeit abweichenden Geſtalt, gemiſcht theils aus Ueberlieferungen der Synoptiker (beſ. Matth. 26, 26. ff. Luk. 22, 19.) und des Paulus (1 Kor. 11, 23.) theils aus Zuthaten eigner Phantaſie, finden ſie ſich gerade in einem Werk citirt, welches unter theilweiſem Anſchluß an die Kirchengebräuche ſeines Jahrhunderts die Grundzüge einer apoſtoliſchen Liturgik darſtellen will. Ja ſie ſind in den apoſtoliſchen Konſtitutionen ſogar einem Gebet einverleibt, welches in Gemäßheit zu der ſchriftſtelleriſchen Scenerie des Buchs einem der Apoſtel, Jakobus dem Aeltern in den Mund gelegt iſt: 8, 12.: *ἐν ᾗ γὰρ νυκτὶ παρεδίδετο, λαβὼν ἄρτον ταῖς ἁγίαις καὶ ἀμώμοις αὐτοῦ χερσὶ καὶ ἀναβλέψας πρὸς*

---

1) Comment. in Ezech. 40, 32. T. V. p. 449. — in Psalm. 29, 3. T. VIII. p. 32. 2) Routh reliquiae sacrae. T. III. p. 95. 100. 3) Paedag. 2, 2, 32. T. I. p. 206. 4) Adv. haeres. 69, 75. T. I. p. 802.

σέ, τὸν θεὸν αὐτοῦ καὶ πατέρα, καὶ κλάσας ἔδωκε τοῖς μαθηταῖς, εἰπών· τοῦτο τὸ μυστήριον τῆς καινῆς διαθήκης· λάβετε ἐξ αὐτοῦ, φάγετε· τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου, τὸ περὶ πολλῶν θρυπτόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν· ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον κεράσας ἐξ οἴνου καὶ ὕδατος καὶ ἁγιάσας ἐπέδωκεν αὐτοῖς, λέγων· πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες· τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου, τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.

Dürfte nach dieſen allgemeinen Textproben, ohne länger bei der Beſprechung nutzlos gehäufter Beweisſtellen zu verweilen, nun wohl an der Zeit ſein, die Unterſuchung ſofort den Schriftcitaten zuzuwenden, in denen die verſchiedenen Arten möglicher Textgeſtaltung gleichviel ob vereinzelt oder in unbeſtimmter Miſchung zur Erſcheinung kommen; und wird eben ſo rathſam ſein, raſcheſten Schrittes an den Schriftſtellen vorüberzueilen, deren Textveränderungen zu ſelbſtredend ſind, als daß zu ihrer Rechtfertigung viel zu bemerken wäre: ſo ſei zunächſt folgende Stelle aus Epiphanius als Zeugniß vorgeführt, wie öfter in einem und demſelben Schriftcitat ſich die mannigfaltigſten Umbildungsweiſen der Gedächtnißanführung harmlos-regellos durchkreuzen[1]): *τὸ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ βούλονται πληροῦν, τό· ἐὰν σκανδαλίζῃ σε ἓν τῶν μελῶν σου, ἀπόκοψον ἀπὸ σοῦ· συμφέρει γάρ σοι εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν ἢ χωλὸν ἢ τυφλὸν ἢ κυλλόν* . . . . vgl. Matth. 18, 8. Sogleich im Anfang dieſes Lehrſpruchs ward anſtatt des individualiſirenden *ἡ χείρ σου ἢ ὁ πούς σου* bei Matthäus der Gattungsbegriff Glied aufgenommen. Die Voraufnahme des Zeitworts *σκανδαλίζῃ* bethätigt die Geneigtheit der freien Reproduktion zu Umſtellungen, die Abbreviatur *ἀπόκοψον ἀπὸ σοῦ* ihre Vorliebe für Auslaſſungen, wieweit ſie nicht durch den Sinn geradezu unmöglich gemacht

1) Adv. haeres. 58, 2. T. I. p. 490. Im Citat iſt ein unbedeutender Defekt.

ſind. Für das kanoniſche *καλόν σοί ἐστιν* ward, weil es den Begriff der Nützlichkeit noch beſtimmter ausſpricht, das in der Hauptſache nicht verſchiedene *συμφέρει σοι* bevorzugt. Der aus Matthäus den Kirchenvätern ſo geläufige Ausdruck Himmelreich hat hier die ſynonyme Wendung des Evangeliſten *ζωή* verdrängt. Aus Matth. 18, 9. endlich iſt zur Vervollſtändigung der dem Menſchen vor allen unentbehrlichen Glieder das *ἢ τυφλόν* voraufgenommen. Eine ohne Vergleich treuere Erinnerung verräth zwar ein zweites Citat aus Epiphanius über Matth. 23, 29. f. Gleichwohl iſt es als Maßſtab, wie nicht ſelten mitten in die treueſten Schriftcitate einzelne unbedeutende Verſchiedenheiten eingeſtreut ſind, wie korreſpondirende Stücke paralleler Sätze unter ſich vertauſcht, andererſeits die im kanoniſchen Evangelientext lebendigſt ausgeführten Reden ins Kurze, Summarienartige zuſammengefaßt werden, ſehr beachtungswerth [1]): *ὁ κύριος ἔλεγε· κοσμεῖτε τοὺς τάφους τῶν προφητῶν καὶ οἰκοδομεῖτε τὰ μνημεῖα τῶν δικαίων, καὶ οἱ πατέρες ὑμῶν ἀπέκτειναν αὐτούς.*

Am häufigſten zeigen ſich Vertauſchungen ſynonymer Ausdrücke oder Begriffe. Ja ſo naturwüchſig üppig iſt dieſe Gattung von Gedächtnißabirrungen, daß, wo nur irgend die Thätigkeit des Gedächtniſſes mehr war als ein geiſtlos mechaniſches Ausſtoßen des einſt Aufgenommenen, ſie faſt überall auftauchen. So finden ſich z. B. — um die Auswahl nur auf drei Beweisſtellen einzuſchränken — in dem Ausſpruch Chriſti bei Matth. 7, 21. von dem ſogenannten zweiten Brief des Clemens (c. 4.) die volltönenden kanoniſchen Textworte mit den erklärenden Synonymen vertauſcht: *λέγει γάρ· οὐ πᾶς ὁ λέγων μοι κύριε, κύριε, σωθήσεται, ἀλλ' ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην.* Bei Lukas 19, 10. hatte Chriſtus ſeine Anſprache an den Zollpächter Zachäus mit der Sentenz beſchloſſen: *ἦλθε γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*

---

1) **Adv. haeres. 33, 10. T. I. p. 226.** Die beiden Zeitwörter *κοσμεῖτε* und *οἰκοδομεῖτε* hat Matthäus in umgekehrter Folge.

ζητῆσαι καὶ σῶσαι τὸ ἀπολωλός. Dafür leſen die apoſtoliſchen Konſtitutionen (2, 20.) τὸ πεπλανημένον. Johannes hatte einmal (12, 41.) die Idee der Gotteingebung mit der dem altteſtamentlichen Sprachgebrauch nachgebildeten Formel ausgedrückt: ταῦτα εἶπεν Ἡσαΐας, ὅτε εἶδε τὴν δόξαν αὐτοῦ. Bei Epiphanius findet ſich ſtatt dieſes Ausdrucks die dem kirchlichen Sprachgebrauch geläufigere Wendung: Ἰωάννης εἶπεν· ὅτι Ἡσαΐας εἶδεν ὢν ἐν πνεύματι ἁγίῳ[1]).

Die reichſten Spielarten zeigt die ſachlich-ſprachliche Zuſammenziehung der Schriftſtellen, deren Gedankenbildung entweder dem Geiſt des Erinnernden in ungewöhnlichem Grad entſchwunden oder bei deren Mittheilung ſelbſt das gewöhnlichſte Maß von Achtſamkeit aus den Augen geſetzt war. So wenn z. B. die apoſtoliſchen Konſtitutionen (2, 36.) die Warnung des Herrn in Betreff des irdiſchen Schätzeſammelns (Matth. 6, 20.) folgender Geſtalt wiedergegeben haben: Θησαύριζε σαυτῷ τὸν οὐράνιον πλοῦτον, ὃν οὔτε σὴς οὔτε κλέπται λυμανοῦνται, iſt in dieſer Textform nicht allein der Plural der Anrede in den Singular, die kanoniſche Prädikatsbeſtimmung θησαυροὺς ἐν οὐρανῷ in die adjektiviſche mit dem beſtimmten Artikel, endlich das konkretere θησαυρούς in das abſtrakte πλοῦτον umgewandelt: ſondern die ganze Gedanken- und Wortbildung hat in dem Relativſatz die Abänderung erfahren, daß der Subjektsbegriff βρῶσις ausgeſtoßen, die beiden Satztheile in einander gezogen und anſtatt der weit maleriſchern Ausdrucksweiſen ἀφανίζει .... οὐ διορύσσουσι οὐδὲ κλέπτουσιν das dem kanoniſchen Schrifttext fremde, verallgemeinernde λυμανοῦνται aufgenommen iſt. Daher denn, nachdem durch dieſes Wort der Sinn ins Allgemeine verflacht war, daſſelbe mit den beiden Subjekten, den Motten und Dieben, als Prädikatsbegriff in Beziehung geſetzt werden konnte. Aus demſelben Grund, weil die Erinnerung eben

1) Adv. haeres. 30, 23. T. I. p. 148.

nur auf das Allgemeinſte der Schriftſtelle gerichtet war, ſind die noch ſtärkern Textverkürzungen in dem Citat des alexandriniſchen Clemens aus Luk. 14, 26. f. entſtanden[1]): *οἶδεν ἀκριβῶς τὸ εἰρημένον· ἐὰν μὴ μισήσητε τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα, πρὸς ἔτι δὲ καὶ τὴν ἰδίαν ψυχήν· καὶ ἐὰν μὴ τὸ σημεῖον βαστάσητε.* Nicht allein, daß hier verſchiedene Einzelnheiten der Sprache umgebildet, ſtatt *σταυρόν* das bildliche *σημεῖον* aufgenommen iſt; ſo finden ſich nächſt den Eingangsworten die vier weitern, im Schrifttext aufgezählten Objekte des Haſſes, Gattin, Kinder, Brüder, Schweſtern völlig mit Stillſchweigen übergangen.

Das gerade entgegengeſetzte Geiſtesſpiel ſolch' ſchwankender Erinnerung zeigt ſich in den mancherlei Bildungsformen der Amplifikation, deren öfterſter Gebrauch naturgemäß überall da eintrat, wo dem Erinnernden an der möglichſten Betonung oder Verdeutlichung eines Schriftgedankens lag. So hat Tertullianus in dem Citat aus Matth. 5, 36., um die Unmöglichkeit eigenmächtiger Veränderung auch nur der Farbe des menſchlichen Haupthaares ſo recht anſchaulich zu machen, einen Nebengedanken, welchen Chriſtus zur bloßen Begründung ſeines Verbots nicht bei dem Haupt zu ſchwören ausgeſprochen hatte, in einen ſelbſtändigen Fragſatz umgebildet, überdieß zu verſtärktem Nachdruck dahin ausgeführt[2]): **dominus ait: quis vestrum potest capillum atrum ex albo facere aut album ex atro?** So hat Cyprianus, wahrſcheinlich veranlaßt durch die ſynoptiſchen Texteswörte *ὅτι ἠγάπησε πολύ*, in dem Citat aus Luk. 7, 47. den Ausſpruch Chriſti, betreffend das Verhältniß der Liebe zur Sündenvergebung, durch antithetiſche Wiederholung der Maßbeſtimmung dahin erweitert[3]): **in evangelio cata**

1) **Strom. 7, 12, 79. T. III. p. 267.** Vgl. die drei weitern Fälle der Art: in den apoſtoliſchen Konſtitutionen (6, 21. 22.) zu Matth. 16, 24. u. Joh. 15, 15. — und bei Clemens (paed. 1, 8, 62. T. I. p. 149.) zu Joh. 1, 1. 2) De cultu femin. c. 6. 3) Testimon. 3, 116. T. II. p. 102. Oder ſollte hier eine wirkliche

Lucam: cui plus dimittitur, plus diligit; et cui minus dimittitur, modicum diligit.

Wenn bei derartigen Fällen mitunter zweifelhaft ſein kann, ob die Erweiterung des Schrifttextes nicht ſowohl auf dem freien Bildungstrieb der unbeſtimmten, ſchwankenden Erinnerung als auf der Abſichtlichkeit irgendwelchen ſchriftſtelleriſchen Intereſſes beruhe: ſo iſt ſolche Abſichtlichkeit doch unbedingt ausgeſchloſſen bei Citaten, in denen, wie nicht ſelten, ohne irgend nachweisbaren Grund die ganze hiſtoriſche Situation verrückt, z. B. Worte der Unterredenden in einander gemiſcht oder Beſtandtheile der Erzählung in Redeſtücke umgeſtempelt ſind. Das bezeichnendſte Beiſpiel der Art möchte das Citat bei Lactantius ſein, in welchem, unter Einklang einzelner Worte aus Mark. 14, 58., dem Herrn nach Joh. 2, 19. f. die Aeußerung in den Mund gelegt iſt[1]): dixerat, si solveritis hoc templum, quod aedificatum est annis 46. ego illud in triduo sine manibus resuscitabo — für die letztere Textumgeſtaltung das Citat bei Epiphanius, wo unter Einklang des Selbſtzeugniſſes Chriſti, daß er das Licht der Welt ſei (Joh. 8, 12.), die entſprechenden Worte des Evangeliſten im Prolog ſeines Evangeliums (1, 9.) ſorglos in einen zweiten, unmittelbaren Herrnſpruch umgeſetzt ſind[2]): *ἐλέγχει λέγων· ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον.*

Allein nicht nur daß bei den verſchiedenſten Kirchenvätern die bedeutſamſten und oft ſo leicht behältlichen Schriftſtellen jetzt bloß dem allgemeinſten Sinn nach jetzt

---

Variante anzunehmen ſein? Wenigſtens haben Arm. Ambros. Sedul. dieſelbe Verdoppelung des Gedankens.

1) Institutt. divinae 4, 18. Ein zweites ſchlagendes Beiſpiel der Art ſ. bei Cyprianus testim. 2, 19. T. II. p. 47.: item in evangelio cata Ioannem: vos mihi testes estis, quoniam dixi eis, qui missi sunt ab Hierosolymis ad me, quia non sum Christus, sed quoniam missus sum ante illum, vgl. Joh. 1, 19. ff.

2) Adv. haer. 62, 8. T. I. p. 519.

mit den eingreifendſten Wortveränderungen wiedergegeben ſind; nicht nur daß oft die hiſtoriſche Einrahmung die ſeltſamſten Metamorphoſen erfahren hat: ſogar die weſentlichſten Sinnveränderungen, um nicht zu ſagen, Sinnverfälſchungen ſind hier und da durch die freie Reproduktion der Erinnerung erzeugt. Man mag's noch zur Klaſſe der unſchuldigſten Individualiſirungen zählen, wenn von Tertullianus der Beſcheid Abraham's an den reichen Mann im Gleichniß (Luk. 16, 29.) in die Form verändert iſt[1]: **habent, inquit, Mosen et Eliam i. e. legem et prophetas Christum praedicantes.** Man mag's aus dem polemiſchen Intereſſe vollkommen erklärlich und als praktiſche, dem einzelnen Fall angepaßte Ausdeutung unanſtößig finden, wenn der für das Recht der Hierarchie eifernde Cyprianus die Reflexion Chriſti bei Luk. 12, 48. mit den Zuſätzen ausgeſtattet hat[2]: **ait dominus: cui multum datur, multum quaeretur ab eo; et cui plus dignitatis adscribitur, plus de illo exigitur servitatis.** Man mag eine bloße Verwirrung gewöhnlicher Art oder eine Nutzanwendung des allgemein Ausgeſprochenen auf den konkreten Fall erkennen, wenn Clemens von Alexandrien, nachdem er des Zachäus Dankeswort und Beſſerungsentſchluß bei Chriſti Einkehr in ſein Haus mit verhältnißmäßiger Wortgenauigkeit erzählt hat, das Schlußwort des Herrn (Luk. 19, 9. f.) mit der Textveränderung anreiht[3]: *ἐφ᾽ οὗ καὶ ὁ σωτὴρ εἶπεν· ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐλθὼν σήμερον τὸ ἀπολωλὸς εὗρεν.* Man mag's endlich für eine bloße Abſtraktion aus den konkreten Schriftworten unter Ineinanderfließen der apoſtoliſchen Lehrſprüche (Gal. 5, 19. 22. 24. Phil. 1, 22.) betrachten, wenn Irenäus[4]) dieſelbe pauliniſche Stelle, die er kurz zuvor im ſtrengſten Wortlaut des Bibeltextes aufgeführt

1) De praescript. c. 8. 2) De unitat. eccles. c. 21. T. II. p. 131. 3) Strom. 4, 6, 35. T. II. p. 298. 4) Adv. haeres. 5, 12. p. 307.

hatte, zum andern Mal in der äußerſt veränderten Geſtalt wiederholt: ipse apostolus .... scribebat nobis: et vivere in carne, fructus operis est (Phil. 1, 22.); confessus est in ea, quae est ad Philippenses (Galatas, ſollte es heißen) epistola, dicens: fructus autem operis spiritus est carnis salus. Aber die entſchiedenſte Alteration des Schriftſinnes liegt in dem Citat Tertullians aus Joh. 13, 10. vor, durch welches die Statthaftigkeit nur Einer Taufe bibliſch gerechtfertigt werden ſoll[1]): unum baptismum definierat ipse dominus, dicens Petro perfundi nolenti: qui semel lavit, non habet necesse rursum.

Und wie ſchon in den bisher vorgeführten Beiſpielen theilweiſe die Wahrnehmung ſich aufdrängte, daß in den Text der einen Stelle Gedanken oder Worte aus andern übergeſpielt haben; wie dieſes Ueberſpielen, je nach der Gedankenſtrömung der Erinnerung oder dem Verwandtſchaftlichen der erinnerten Schriftſtellen, überhaupt in der zwiefachen Weiſe möglich war, daß entweder Parallelen eines und deſſelben Verfaſſers oder daß Parallelen verſchiedener Evangeliſten mit einander zuſammenfloſſen: ſo ſind die Zeugenſtellen nahezu unzählig, die für beiderlei Miſchungsformen ſich beibringen ließen. So hat Tertullianus in die Verſuchungsgeſchichte bei Matth. 4, 10. die zurechtweiſenden Worte Chriſti an Petrus (Matth. 16, 23.) scandalum mihi es eingemiſcht[2]). So ſind von demſelben Kirchenvater die Worte aus dem Nachtgeſpräch Chriſti und des Nikodemus (Joh. 3, 6.) mit mehrern Zuſätzen aus demſelben Evangeliſten citirt[3]); wobei freilich zu bemerken iſt, daß er dieſe Verbindung möglicher Weiſe bereits in ſeiner Bibelhandſchrift vorgefunden haben könnte, indem ſie noch heute in mehrern Texten der alten lateiniſchen Kirchenüberſetzung und bei ſonſtigen Kirchenvätern angetroffen wird:

---

1) De baptism. c. 12. 2) Scorp. adv. gnost. c. 15. 3) De carn. Christi c. 18.

ipse dominus sententialiter et definitive pronuntiavit: quod in carne natum est, caro est, quia ex carne natum est. Sed si de homine tantummodo dixit, non et de semetipso, plane nega hominem Christum et ita defende, non et in ipsum competisse. Atquin subjicit: et quod de spiritu natum est, spiritus est (Joh. 3, 6.), quia deus spiritus est (4, 24.) et de deo natus est (1, 13.). Am gewöhnlichſten erſcheinen die **Miſchungen paralleler Stellen aus je zwei Evangeliſten.** So aus Matthäus und Lukas bei **Tertullianus**[1]): beati, inquit, flentes atque lugentes (Matth. 5, 4. Luk. 6, 21.) . . . . . itaque talibus et advocatio et risus promittitur — und in den apoſtoliſchen **Konſtitutionen** 2, 42.[2]): λέγει κύριος· ᾧ κρίματι κρίνετε, κριθήσεσθε (Matth. 7, 2.)· καὶ ᾧ καταδικάζετε, καταδικασθήσεσθε (Luk. 6, 37.). In dieſer letztern Stelle ward zugleich, nachdem die Gedankenmiſchung in Folge der Ideenaſſociation erfolgt war, die Konſtruktion des zweiten Gliedes nach der des erſtern umgeformt. So aus Markus und Lukas in den **Konſtitutionen** 2,21.: ὁ Χριστὸς . . . . . λέγων· ἄφετε καὶ ἀφεθήσεται ὑμῖν (Mark. 11, 25.)· δίδοτε καὶ δοθήσεται ὑμῖν (Luk. 6, 38.). Beiderlei Miſchweiſen (d. h. die Koalition von Ausſprüchen eines und deſſelben Evangeliſten mit Parallelen eines andern) finden ſich auf höchſt anſchauliche Weiſe in dem Brief des römiſchen **Clemens** an die Korinther c. 46. vollzogen[3]): μνήσθητε τῶν λόγων Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν· εἶπε γάρ· οὐαὶ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ· καλὸν ἦν αὐτῷ, εἰ οὐκ ἐγεννήθη ἢ ἕνα τῶν ἐκλεκτῶν μου σκανδαλίσαι· κρεῖττον ἦν αὐτῷ περιτεθῆναι μύλον καὶ καταποντισθῆναι εἰς τὴν θάλασσαν ἢ ἕνα τῶν

---

1) De patient. c. 11. 2) Andere Beiſpiele der Art ſ. in den apoſtol. **Konſtitutionen** 3, 14. vgl. Matth. 10, 12. f. und Luk. 10, 5. f. — 6, 30. vgl. Matth. 22, 31. f. und Luk. 20, 38. 3) Dieſelbe Stellenmiſchung, entlehnt aus dem Brief des römiſchen Clemens, ſ. bei **Clemens** von Alexandrien (strom. 3, 18, 107. T. II. p. 275.).

μικρῶν μου σκανδαλίσαι. Wiewohl die Reflexion in dieſem Citat gleich von vorn ab dem Gleichniß von dem Kind als dem Sinnbild der Demuth zugewandt war; ſo ſind dennoch die Anfangsworte wortgetreu der Parallelſtelle (Matth. 26, 24.) entfloſſen. Nachdem hierauf mittelſt der Worte *ἢ ἕνα τῶν ἐκλεκτῶν μου σκανδαλίσαι* beſtimmter auf dieſes Gleichniß eingelenkt war (Matth. 18, 6.), wendet ſich die Darſtellung zunächſt auf den Textlaut des Markus (9, 42.), klingt mit dem Zeitwort *καταποντισθῇ* noch einmal an Matthäus an und hat ſich zuletzt in den Text des Lukas (17, 2.) verlaufen.

Kann bei ſolcher Freiheit der Textbehandlung natürlich nicht zu verwundern ſein, daß ſich dem konjekturirenden Gedächtniß mitunter auch ſelbſtgeſchaffene Thatſachen als Ueberlieferung der heiligen Geſchichte darſtellen (wie z. B. Epiphanius für ſeine öfter wiederholte Bemerkung, daß die nach Chriſti Tod auferweckten Leiber der Heiligen zugleich mit dem Herrn in die heilige Stadt eingetreten ſeien, ſich ausdrücklich auf das Evangelium beruft, vgl. Matth. 27, 53.)[1]): ſo iſt endlich ſelbſt die Erſcheinung nicht ſo gar ſelten, daß aus der unbeſtimmten Erinnerung an altteſtamentliche oder apoſtoliſche Ausſprüche völlig neue, in den Evangelien vielleicht kaum entfernt angedeutete Lehrſprüche Chriſti gebildet ſind. So hat Clemens von Alexandrien einen Ausſpruch über Ehe und Eheloſigkeit, welcher unter unbeſtimmter Abhängigkeit von evangeliſchen Erzählungen (vgl. Matth. 19, 12.) wahrſcheinlich aus 1 Kor. 7, 8. 10. f. entſtanden iſt[2]): *ὁ κύριός φησιν· ὁ γήμας μὴ ἐκβαλλέτω καὶ ὁ μὴ γαμήσας μὴ γαμείτω, ὁ κατὰ πρόθεσιν εὐνουχίας ὁμολογήσας μὴ γῆμαι ἄγαμος διαμενέτω.* So kennt Tertullianus zwei Erklärungen Chriſti über die Unvermeidlichkeit der Verſuchun-

---

1) Adv. haeres. 42, 12. T. I. p. 365. — 46, 5, p. 395. — 75, 7. p. 911. — ancorat. c. 102. T. II. p. 103.

2) Strom. 3, 15, 97. T. II. p. 268.

gen und über die Gedankenſünden, deren erſtere am wahrſcheinlichſten als Reflex der betreffenden bibliſchen Grundanſchauung mittelſt Abſtraktion aus den Schriftſtellen (Matth. 6, 13. Luk. 22, 31. oder Gal. 6, 1. Epheſ. 6, 10. ff. Hebr. 2, 18. u. a.) — deren zweite durch Verallgemeinerung des vom Herrn in beſtimmter Beziehung auf die wollüſtige Begierde Ausgeſprochenen (Matth. 5, 28.), vielleicht unter Zwiſchenklang ſonſtiger Stellen (Sir. 18, 30. f. Jak. 1, 15.) gebildet iſt[1]): praecesserat dictum (Christi), neminem intentatum regna coelestia consecuturum — und[2]): in animo et conscientia delinqui dominus dixit; si, inquit, concupiscentia vel malitia in cor hominis ascenderit, pro facto teneris. So citirt Epiphanius viermal in verſchiedenen Schriften und in wörtlich ſich völlig gleichbleibender Art ein Selbſtzeugniß Chriſti, das, nach der an Einer Stelle eingeflochtenen Beziehung auf das Geſetz und die Sadducäer zu ſchließen, offenbar nichts als eine dogmatiſche Reflexion aus der Unterredung über die Auferſtehung der Todten (Matth. 22, 31. f.) iſt[3]): *ἓν πνεῦμα καὶ τὸ αὐτὸ τὸ λαλῆσαν ἐν νόμῳ καὶ ἐν εὐαγγελίῳ διδάσκον· τοῦτο γὰρ καὶ Σαδδουκαίοις ὁ σωτὴρ ἐσήμαινεν· ὁ λαλῶν ἐν τοῖς προφήταις, πάρειμι* oder, wie es an drei andern Orten lautet, *ἰδοὺ πάρειμι.* Ja derſelbe Kirchenvater, der ſo mückenſeigeriſch dem Häretiker Marcion ſchon die kleinſten Abweichungen vom Kirchentext, ſogar augenſcheinliche Varianten zum Verbrechen ſtempelte[4]), hat einmal ſogar ſich zu dem Aeußerſten verirrt, daß er die allbekannten Worte des apoſtoliſchen Symbolum als Evangeliencitat aufführt[5]): *λέγει τὸ εὐαγγέλιον· καὶ ἀνῆλθεν εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς καὶ ἔρχεται κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς.*

---

1) De baptism. c. 20. 2) De idololatr. c. 23. 3) Ancorat. c. 96. T. II. p. 98. — adv. haeres. 23, 5. T. I. p. 66. — 41, 3. p. 301. — 66, 42. p. 655. 4) Adv. haeres. 42, 11. p. 312. sqq. 5) Adv. haer. 62, 5. p. 517.

Zieht man aus dieſem Thatbeſtand, — für welchen ſich, ich wiederhole nochmals, die Beiſpiele ins Hundertfache vervielfältigen ließen [1]) — das Facit: ſo iſt Thatſache, daß ſelbſt die allerſtärkſten Abweichungen der patriſtiſchen Evangeliencitate vom kanoniſchen Schrifttext ſo wenig nach Form als Inhalt berechtigen, als Grundlage ſofort eine außerkanoniſche Evangelienſchrift vorauszuſetzen; daß bei mehrern Kirchenvätern nicht ſowohl Ausnahme iſt, wenn ſie frei citiren, als umgekehrt Ausnahme, wenn ſie ſtreng dem Schrifttext folgend Ausſprüche und Geſchichtsüberlieferungen aus dem Leben des Herrn berichten; und daß ſelbſt bei den Vätern, deren Anführungen (wie die des Irenäus, Cyprianus und A.) im Durchſchnitt ſehr diplomatiſch treu ſind, dieſe Wortgenauigkeit dennoch wieder durch die ſeltſamſten Gedächtnißabirrungen unterbrochen wird. Hat ſich ferner beſtätigt, daß bei aller Mannigfaltigkeit die freien Schriftcitate nach einer dem Geiſt immanenten Geſetzmäßigkeit normirt ſind; ſo iſt eine begründete Vorausſetzung, daß dieſe Grundformen überall unter verwandten Umſtänden wiederkehren werden. Und kaum der Bemerkung bedarf's, welch' ausgedehnter Spielraum noch immer für die freie Bewegung der individuellen Erinnerung innerhalb jener Grundlinien gelaſſen iſt.

§. 31.

Juſtin's Citate aus Profanſchriftſtellern.

Ließe ſich ſchon aus dieſen Analogieen und den Schriftcitaten, welche oben gelegentlich beſprochen ſind, der wahrſcheinliche Schluß ziehn, daß die Haupteigenthümlichkeiten der patriſtiſchen Citationsweiſe auch bei Juſtin zu finden ſein dürften: ſo fordert doch gerade dieſe Frage bei dem

1) Einige andere, hier nicht bemerkte Beiſpiele hat Mynſter (kleine theol. Schriften S. 37. ff.) aus Clemens v. Alex. geſammelt.

Standpunkt, auf welchen ſich die Unterſuchung durch die neueſte Wendung der Kritik geſtellt ſieht, die vielſeitigſte und eingehendſte Erörterung. Da ferner bei der Einheit aller Geiſtesthätigkeiten anzunehmen iſt, daß, wieweit von Juſtin nichtbibliſche Schriftwerke citirt ſind, in ihnen ſich weſentlich dieſelben Erſcheinungen der freien Erinnerung als bei den kanoniſchen Schriftcitaten darſtellen werden; ſo iſt zunächſt von dieſen Citaten aus Profanſchriftſtellern der Ausgang zu nehmen.

Dabei bedarf's indeſſen nur der allermäßigſten Bekanntſchaft mit Juſtin's ſchriftſtelleriſchen Zwecken, um im voraus zu wiſſen, daß dieſer Citate keine allzugroße Anzahl ſein könne. Laſſen ferner ſich im Dialog nach der Natur ſeines Gegenſtandes kaum irgendwelche erwarten, ſo ſind in den Apologieen, deren Tendenz nicht ſowohl die Beſtreitung des Heidenthums als die Darlegung und Vertheidigung des Chriſtenthums war, nur höchſt wenige eingeſtreut. Die meiſten werden in der polemiſchen Mahnrede an die Griechen gefunden. Iſt ferner ſchon aus der flüchtigſten Anſicht der Stellen in den Apologieen zu erſehn, daß dieſelben — zwei kurze Sentenzen ausgenommen — ganz frei aus der bereits bedeutend verblichenen Erinnerung niedergeſchrieben ſind: ſo dürfte aus der beziehungsweiſen Worttreue der meiſten Anführungen in der Mahnrede[1]) das Entgegengeſetzte wahrſcheinlich ſein, daß dem Verfaſſer die Texte der citirten Schriftwerke vorgelegen haben. Nur daß er, ſeinem Gedächtniß auch hier theilweiſe vertrauend, die der Handſchrift entnommenen Stellen keineswegs in allen Theilen

---

1) Die nur in ſehr unweſentlichen Form- oder Konſtruktionsveränderungen, Partikelumtauſchungen, Weglaſſungen oder Zuſätzen, Umſtellungen und dergleichen von dem überlieferten Text abweichen und wobei vielleicht noch überdieß die Verſchiedenheit der Handſchriften in Rechnung zu bringen iſt. Es gehören dahin außer den zahlreichen Dichterſtellen, bei denen ſchon der Einfluß des Metrums bedeutendere Abirrungen abwehrte, namentlich zehn proſaiſche Citate aus Diodorus und Plato.

ſorgſam verglich oder daß ihm ſich inmitten des Umſchreibens die vielleicht ohnehin nur flüchtig überleſenen Stellen ſofort wieder mannigfach neckend verwirrten. Auf dieſe Weiſe wenigſtens möchte am glücklichſten die Erſcheinung ſich löſen, daß mitten unter wörtlichen Anführungen Textabweichungen auftauchen, welche ihrer ganzen Art nach für nichts denn Produkte der freien Erinnerung anzuſehn ſind. So hat z. B. Juſtin aus der platoniſchen Allegorie über den geflügelten Wagen des Zeus, der durch den Himmel fahren ſolle, das Wort *ἡγεμών* übergangen; unſtreitig durch unvermerkte Einwirkung der Prophetie bei Ezechiel (11, 22.), als deren verſtohlenes Nachbild ſie aufgefaßt iſt und in welcher eine Andeutung jenes Prädikats nicht vorlag [1]). In dem längern Citat aus Plato's Republik theilen zwar auch die unten aufgeführten Worte [2]) das volle Gepräge der Worttreue, welches im Allgemeinen die ganze Anführung bezeichnet. Allein daß das Citat wenigſtens nicht Satz für Satz mechaniſch aus der Handſchrift abgeſchrieben ſein könne, wird durch die dreifache Geſtalt der Textveränderungen beurkundet, wie ſie eben durchgehends im Geleit der freien Erinnerung aufzutreten pflegen. Einmal durch den Wechſel der Synonyme *φόβος* und *γλυκεῖα*, wofür Plato *δέος* und *ἡδεῖα* lieſt. Sodann durch die Umſtellung der Worte *ἄδικον ἑαυτῷ* und *ὁσίως καὶ δικαίως*, die bei Plato in umgekehrter Folge gefunden werden. End=

---

1) Coh. ad Graec. c. 31. p. 92. [p. 30. B.]: *ὁ μὲν δὴ, μέγας ἐν οὐρανῷ Ζεὺς πτηνὸν ἅρμα ἐλαύνων.* Vgl. mit Phädrus [ed. Bipont. T. X. p. 321.].

2) Coh. ad Gr. c. 26. p. 76. 78. [p. 25. A.]: *ἐπειδάν τις ἐγγὺς ᾖ τοῦ οἴεσθαι τελευτήσειν, εἰσέρχεται αὐτῷ φόβος καὶ φροντίς, περὶ ὧν ἐν τῷ πρόσθεν οὐκ εἰσῄει· . . . . τῷ δὲ μηδὲν ἄδικον ἑαυτῷ ξυνειδότι γλυκεῖα ἐλπὶς ἀεὶ πάρεστι καὶ ἀγαθὴ γηροτρόφος, ὥσπερ καὶ Πίνδαρος λέγει· χαριέντως γάρ τοι, ὦ Σώκρατες, τοῦτ' ἐκεῖνος εἶπεν, ὅτι, ὃς ἂν ὁσίως καὶ δικαίως τὸν βίον διαγάγῃ, γλυκεῖάν οἱ καρδίαν ἀτιτάλλοισα γηροτρόφος συναορεῖ ἐλπίς.* Vgl. mit Plat. de republ. l. 1. T. VI. p. 153. sq.

lich durch Lesarten, wie *ἐν τῷ πρόσθεν* anſtatt des platoniſchen *ἔμπροσθεν, ὥσπερ καί* anſtatt *ὡς καί, ἀτιτάλλοισα* anſtatt *ἀτάλλοισα.* Als ein zweites Beiſpiel, wie gern die freie Erinnerung entbehrliche Textbeſtandtheile ausſtößt, andere umſtellt, allgemeine Begriffe mit veränderten Ausdrücken wiedergibt, den Sinn, wo der Zuſammenhang es irgend geſtattet, wohl geradezu ins Gegentheil umkehrt, — ſei das Zeugniß vorgeführt, welches Juſtin zum Beweis für den ſpäten Urſprung der griechiſchen Litteratur aus Plato's Timäus entlehnt hat[1]. In demſelben findet ſich die Perſon des Prieſters, welchen Plato einen uralten nennt, ſelbſt gegen das Intereſſe der Polemik, in die eines nur mäßig alten umgeſetzt, der Eingang der Anrede, der bei Plato in der Ordnung verläuft: *ἀεὶ παῖδές ἐστε,* wahrſcheinlich auf Anlaß des Gefühls, daß der eigentliche Schwerpunkt der Rede auf die Jugend der Griechen falle, umgeſtellt, hinter dem Zeitwort *ἔχετε* der platoniſche Zuſatz *δι' ἀρχαίαν ἀκοήν* ausgeſtoßen, der Schlußgedanke durch die weitere Auslaſſung des *μάθημα* (wofür bei Juſtin *μακρῷ*) weſentlich verallgemeinert und verſchärft, endlich das platoniſche *πολιόν* mit dem geläufigern *παλαιόν* vertauſcht.

Schon um ein Beträchtliches bedeutender, weil ſinnverändernd ſind zwei andere Citate der Mahnrede. In dem erſtern aus des Diodoros von Sicilien Geſchichtswerk iſt der ſtark polytheiſtiſche Schein bewirkt, als ob Moſes unter den Juden Gott benannt geweſen ſei; während Diodorus in der That nichts hat ſagen wollen, als daß des Moſes Geſetzgebung auf Mittheilung des Jao zurückgeführt worden ſei[2]. In dem zweiten iſt einer Sen-

1) Coh. ad Gr. c. 12. p. 44. [p. 13. B.]: *γέγραφε ἐν τῷ Τιμαίῳ . . . Σόλωνα . . . . ἀκηκοέναι Αἰγυπτίου τινὸς ἱερέως οὐ μάλα παλαιοῦ* (Plato hat dafür *τινὰ τῶν ἱερέων εὖ μάλα παλαιῶν*) *πρὸς αὐτὸν λέγοντος· ὦ Σόλων, Σόλων, Ἕλληνες παῖδές ἐστε ἀεί· . . . . οὐδεμίαν γὰρ ἐν αὐταῖς (ψυχαῖς) ἔχετε παλαιὰν δόξαν οὐδὲ μακρῷ χρόνῳ παλαιὸν οὐδέν.* Vgl. Tim. T. IX. p. 290. 293. 2) Coh. ad Gr. c. 9, p. 36. [p. 10. C.]: *παρὰ*

tenz Plato's der Gedanke des chriſtlichen Monotheismus aufgebürdet, daß der Natur der Gottheit ſich keine Gewalt anthun laſſe; während ſie in Wirklichkeit dahin lautet, daß über das Schickſal ſelbſt der Gottheit keine Macht zuſtehe[1]). Faſt noch Seltſameres iſt durch die gedächtnißweiſe Umbildung einem Ausſpruch des Ariſtoteles betreffend das Weſen des Himmels und der Geſtirne widerfahren. Dem Philoſophen wird hier die Meinung untergeſchoben, als ob Gott in einem fünften Weltkörper, dem unwandelbaren Aether wohne; während nach ihm die Gegner den Sitz der Gottheit in eine Feuerſubſtanz verlegt haben ſollen[2]).

Hat nun ſchon in der Mahnrede, wo doch durch das Intereſſe der Beweisführung noch eine beziehungsweiſe Sorgfalt im Gebrauch der altgriechiſchen Schriftwerke gefordert war, gleichwohl die freie Erinnerung ſo bedeutende Textveränderungen veranlaßt; ſo werden um ſo umfaſſendere in den Apologieen zu erwarten ſein, wo ein ſolches Intereſſe entweder gar nicht oder nur in höchſt geringem Grad vorhanden war. Wirklich iſt die Ungebundenheit der Citate hier eine wo möglich noch größere. Sei's daß die Umſtellung der myſteriöſen Worte in dem zweiten der vermeinten Briefe Plato's an Dionyſius: *τὰ τρίτα περὶ τὸν τρίτον* auf einer bloßen handſchriftlichen Variante beruhe, indem dieſe Lesart allerdings noch ſonſt bei dem Platoniker Proklus gefunden wird[3]). Aber völlig ausgeſchloſſen iſt dieſe Auskunft bei dem berühmten Ausſpruch Plato's über die Unergründlichkeit und Unausſprechlichkeit der Gottheit, der bei Juſtin mit faſt eben ſo vielen Textumbildungen

μὲν τοῖς Ἰουδαίοις Μωσῆν τὸν καλούμενον θεόν. Aber Diodorus (1, 94.) lieſt: *Μωσῆν τὸν Ἰαὼ ἐπικαλούμενον θεόν.*

1) Coh. ad Gr. c. 23. p. 70. [p. 22. A.]: *ὁ Πλάτων* .... *οὕτω γέγραφεν· ἀνάγκη δὲ οὐδὲ θεὸν λέγεσθαι δυνατὸν βιάζεσθαι.* Dagegen Plato (de legib. T. VIII. p. 232.): *ἀνάγκην δὲ οὐδὲ θεὸς εἶναι λέγεται δυνατὸς βιάζεσθαι.*

2) Coh. ad Gr. c. 5. p. 26. [p. 6. A. B.], vgl. mit Ariſtotel. de mundo c. 2 (ed. J. Becker. Berol. 1831. T. I. p. 392.).

3) Apol. 1, 60. p. 256. [p. 93. C.].

als Worten aufgeführt wird[1]): Σωκράτης .... πρὸς θεοῦ δὲ τοῦ ἀγνώστου αὐτοῖς διὰ λόγου ζητήσεως ἐπίγνωσιν προὐτρέπετο, εἰπών· τὸν δὲ πατέρα καὶ δημιουργὸν πάντων οὔθ' εὑρεῖν ῥᾴδιον οὔθ' εὑρόντα εἰς πάντας εἰπεῖν ἀσφαλές. Nicht allein daß dieſer Ausſpruch als eine Ermahnung zur Ergründung der unbekannten Gottheit durch vernünftige Forſchung fälſchlich dem Sokrates in den Mund gelegt iſt; nicht allein daß die Worte ποιητὴν καὶ πατέρα in umgekehrter Reihenfolge aufgeführt, die anknüpfenden Partikeln τὸν μὲν οὖν mit τὸν δέ, die Ausdrücke ποιητήν und τοῦδε τοῦ παντός mit den ſynonymen δημιουργόν und πάντων, die affirmative Redeform εὑρεῖν τε ἔργον καὶ mit der negativen οὔθ' εὑρεῖν ῥᾴδιον οὔθ', das Zeitwort λέγειν mit εἰπεῖν vertauſcht ſind. Sogar die höchſt wichtige Veränderung des ἀδύνατον in ἀσφαλές, durch welche dem platoniſchen Gedanken ſo zu ſagen der Hauptnerv abgeſchnitten iſt, hat ſich eingeſchlichen. Eine nicht minder tiefgreifende Sinnveränderung weiſt das zweite Citat auf, welches gleichfalls noch ſonſt ſehr frei, beſonders ſtark ins Kurze gezogen iſt: der platoniſche Ausſpruch, daß, ſollten die Staaten glücklich ſein, entweder die Philoſophen regieren, oder die Regenten philoſophiren müßten[2]): ἔφη γάρ που καί τις τῶν παλαιῶν· ἂν μὴ οἱ ἄρχοντες φιλοσοφήσωσι καὶ οἱ ἀρχόμενοι, οὐκ ἂν εἴη τὰς πόλεις εὐδαιμονῆσαι. Ja die Sinnveränderung iſt hier beſonders in Folge des Zuſatzes καὶ οἱ ἀρχόμενοι ſo ſtark, daß H. Stephanus des Dafürhaltens war, es möchte in jenen Worten überhaupt nicht auf die berühmte Sentenz

1) Apol. 2, 10. p. 304. [p. 48. D.], vgl. Tim. IX. p. 303.

2) Apol. 1, 3. p. 142. [p. 54. B.]. Vgl. Plato de republ. l. 5. T. VII. p. 52. sq.: ἐὰν μὴ ἢ οἱ φιλόσοφοι βασιλεύσωσιν ἐν ταῖς πόλεσιν ἢ οἱ βασιλεῖς τε νῦν λεγόμενοι καὶ δυνάσται φιλοσοφήσωσι γνησίως τε καὶ ἱκανῶς . . . . . . οὐκ ἔστι κακῶν παῦλα ταῖς πόλεσιν. Dieſer Ausſpruch war durch das ganze Alterthum faſt in Aller Mund, thatſächlich von dem gekrönten Philoſophen Mark Aurel bewahrheitet.

Plato's, ſondern auf einen verwandten Ausſpruch eines andern, unbekannten Alten angeſpielt ſein, Thalemann die Unächtheit jenes Zuſatzes argwöhnte. Abgeſehn nämlich vorerſt daß in dem Citat die ganze Sprachgeſtalt des Ausſpruchs verändert, daß von der Alternative, in welcher Plato ſeinen Gedanken ausgeſprochen hatte, das eine Glied (die Herrſchaft der Philoſophen) gänzlich übergangen, daß von Plato keineswegs, wie das Citat angibt, das Philoſophiren der Herrſcher überhaupt, ſondern das ächte und volle Philoſophiren gefordert iſt: ſo hat Juſtin, indem er ein Philoſophiren auch der Volksmenge als möglich ſetzte und forderte, den ſchnurgeradeſten Gegenſatz zu dem privilegirten Wiſſensdünkel der griechiſchen Weltweisheit wie der ganzen antiken Bildung ausgeſprochen.

Das Aeußerſte endlich von möglichen Textabänderungen im Einzelnen und Außerweſentlichen (wie das Zuſammenziehn des Gedankeninhalts, die Umbildung von Ausdrücken und Redeformen, die Weglaſſung oder Umtauſchung ausmalender Züge u. dgl.), mit Einem Wort das **Bild der verblaßteſten, regelloſeſten Anführung** wird durch das xenophonteiſche Citat über den Mythus vom Herkules am Scheideweg dargeboten, deſſen Textgeſtalt im beſondern eine der ſprechendſten Analogieen zu Juſtin's evangeliſchen Geſchichtscitaten bildet.[1]). Man darf getroſt behaupten, daß, hätte es die Aufgabe gegolten, alle eigenthümlichen Gedankenſtreiflichter, Farbenmiſchungen, Sprachwendungen dieſer xenophonteiſchen Erzählung abzuſtreifen, dieſe Aufgabe nicht glücklicher als hier geſchehn hätte gelöſt werden können.

---

1) Apol. 2, 11. p. 306. [p. 49. C.], vgl. mit Memorab. Socrat. 2, 1.

§. 32.

Juſtin's Citate aus dem A. T.

Dürfte ſchon nach dieſer Ueberſicht unbeſtreitbar ſein, daß — was die Profancitate betrifft — Juſtin zu den freieſt ſchaltenden unter den Kirchenvätern zu zählen iſt; hat bereits in dieſen Citaten ein guter Theil der nach dem Weſen der freien Erinnerung überhaupt denkbaren Textveränderungen ſeinen Ausdruck gefunden; darf als dritte nicht minder feſte Thatſache ausgeſprochen werden, daß, wo Juſtin zwiſchen wortgetreuen und ſehr freien Anführungen ſchwankt, er nur bei den längern Stellen, beſonders wo das Intereſſe der Beweisführung die möglichſte Genauigkeit forderte, ſeine Handſchrift ſorgfältig eingeſehn hat und ſelbſt da nicht durchgängig: ſo muß die Erwartung die geſpannteſte ſein, in wieweit dieſelben Eigenheiten bei den Citaten aus dem A. T. wiederkehren. Und als Reſultat darf ſchon hier vorbemerkt werden, daß nicht allein alle weſentlichen Eigenthümlichkeiten der freien Anführungsweiſe, ſondern daß insbeſondere faſt alle Beſonderheiten der Evangeliencitate Juſtin's in ſeinen Citaten aus dem A. T. ihre vollſtändigſten Gegenbilder haben. Sicher wäre überhaupt der größte Theil der betreffenden Anſtände gegen Juſtin's Bekanntſchaft mit den kanoniſchen Evangelien niemals erhoben worden, hätte man nicht, einem blinden Nachſprechen vertrauend, die freilich unerquickliche Mühe einer ſorgfältigen Vergleichung ſeiner altteſtamentlichen Citate geſcheut[1]. Indem daher hier die Unterſuchung mit all' der Ausführlichkeit, welche die Wichtigkeit des Gegenſtandes fordert, zu folgen hat, wird ſachgemäß ſein,

---

1) Selbſt Bindemann (theol. Studien u. Kritiken a. O: S. 412—423.) und Norton (evidences p. CCXI. sqq.) haben dadurch, daß ſie ihre Beiſpiele ausſchließlich aus der Apologie wählten, den altverjährten Irrthum ſtützen helfen, als ob die Freiheiten des altteſtamentlichen Schriftgebrauchs ſich eben nur in der Apologie fänden.

daß die altteſtamentlichen Citate, welche im engſten Sinn Parallelen zu den Evangeliencitaten bilden, dem Abſchnitt über die Beſchaffenheit dieſer neuteſtamentlichen Citate vorbehalten bleiben. Vorausgeſchickt ſei ferner die Bemerkung, daß die Textform des A. Ts., welche Juſtin für gewöhnlich vor Augen gehabt hat (mit alleiniger Ausnahme der kleinen Propheten, welche durch chriſtliche Hand bereits eine Ueberarbeitung nach dem Hebräiſchen erfahren zu haben ſcheinen), durchgehends keine andere als die in den Handſchriften der LXX. noch heute überlieferte mit all' ihren Verwirrungen und Entartungen war.

Daß nun die Stellen des A. Ts., gleichwie die Texte aus den Klaſſikern, von Juſtin im Allgemeinen frei angeführt, daß die Stellen der Bibelhandſchrift wenigſtens nicht überall nachgeſchlagen ſind; dürfte zunächſt ſchon aus dem Einen Umſtand klar ſein, daß nicht ſelten (und eben ſo oft im Dialog als in den Apologieen) die Namen der Verfaſſer unter einander verwechſelt ſind [1]). Die daraus zu ziehende Schlußfolge wird beträchtlich verſtärkt durch die zweite entſcheidendere Thatſache, daß durch alle Theile des Dialogs wie der Apologieen und in den zahlreichſten Beiſpielen dieſelben Ausſprüche des A. T. bei gelegentlicher Wiederholung höchſt verſchieden angeführt ſind: und zwar in der mannigfach wechſelnden Weiſe, daß entweder die Stellen in verſchiedenen Schriften (am gewöhnlichſten in dem Dialog und der größern Apologie) oder in einer und derſelben Schrift [2]), mitunter ſo-

1) So in der Apologie: Zephanja anſtatt Sacharja (1, 35. p. 212. [p. 76. D.]), Jeremias anſtatt Daniel (1, 51. p. 238. [p. 86. E.]), Jeſaias anſtatt Jeremias (1, 53. p. 242. [p. 88. E.]) — im Dialog: Jeremias anſtatt Jeſaias (c. 12. p. 42. [p. 229. C.]), Hoſea anſtatt Sacharja (c. 14. p. 52. [p. 232. D.]), Sacharja anſtatt Maleachi (c. 49. p. 156. [p. 268. B.]).

2) So beſonders im Dialog. Vgl. Jeſ. 55, 3. f. c. Tr. c. 12. p. 42. [p. 229. A.] und c. 14. p. 50. [p. 231. sq.] — Jeſ. 42, 6. f. c. 26. p. 86. [p. 243. C. D.] c. 65. p. 220. [p. 290. A.] und

gar hart hinter einander[1]) aufgeführt ſind; und daß entweder je zwei oder je eine Stelle wider einander, daß nicht ſelten mehrere gegen eine ſtehn. Von ſelbſt verſteht ſich, daß, wie überall bei den Vergleichungen, hierbei der Stellen keine Erwähnung gethan iſt, in denen durch Handſchriften oder Anführungen anderer Schriftſteller konſtatirte Varianten vorliegen. Indem ferner genügen dürfte, kurzhin die wichtigſten ſolcher mehrmals abweichend citirten Schriftſtellen zu verzeichnen[2]); ſei Art und Maß ihrer Textverſchiedenheiten wenigſtens an etlichen Beiſpielen charakteriſirt. Vielleicht das bezeichnendſte Beiſpiel der Art möchte das Klagwort Jehova's bei Jeſ. 65, 2. ſein. Denn wenn daſſelbe einmal (ausgenommen die Präpoſition ἐπί, welche indeß doch auch durch einige ſonſtige Handſchriften unterſtützt wird) mit buchſtäblicher Treue nach dem vatikaniſchen Text der **LXX.** aufgeführt iſt[3]): ſo findet es ſich dagegen an fünf andern Stellen des Dialogs und der Apologie (weil hier die Deutung

---

c. 122. p. 406. [p. 331. A.] — Maleach. 1, 11. c. 28. p. 94. [p. 246. B.] und c. 41. p. 134. [p. 260. B.].

1) Vgl. Jeſ. 53, 12. apol. 1, 50. p. 234. [p. 85. C.] und 1, 51. p. 238. [p. 86. D.] — 1 Moſ. 35, 7. c. Tr. c. 58. p. 194. [p. 281. C.] und c. 60. p. 200. [p. 283. E.].

2) Pſalm 22, 8. f. 16—19.: apol. 1, 35. p. 210. [p. 76. A.] 1, 38. p. 214. [p. 77. D.] c. Tr. c. 97. sq. p. 330. 332 [p. 324. D. 325. A—C.] — Pſalm 24, 7. f.: apol. 1, 51. p. 238. [p. 86. D.] c. Tr. c. 36. p. 120. [p. 255. A.] c. 85. p. 288. [p. 310. D.] c. 127. p. 424. [p. 357. C.] — Pſalm 72, 17.: c. Tr. c. 34. p. 110. [p. 252. C.] c. 64. p. 216. [p. 288. E.] c. 121. p. 402 [p. 349. D.] — Pſalm 96, 1. ff.: apol. 1, 41. p. 220. [p. 79. sq.] c. Tr. c. 73. p. 246. 248. [p. 298. E. 299. A. B.] — Jeſ. 35, 5. f.: apol. 1, 48. p. 232. [p. 84. C.] c. Tr. c. 69. p. 236. [p. 295. D.] — Jeſ. 64, 10—12.: apol. 1, 47. p. 230. [p. 84. A.] 1, 52. p. 240. [p. 87. E.] c. Tr. c. 25. p. 84. [p. 243. B.] — Daniel 7, 13.: apol. 1, 51. p. 238. [p. 86. E.] c. Tr. c. 31. p. 100. [p. 248. B.].

3) Dial. c. Tr. c. 24. p. 82. [p. 242. B.]: *ἐξεπέτασα τὰς χεῖράς μου ὅλην τὴν ἡμέραν ἐπὶ λαὸν ἀπειθοῦντα καὶ ἀντιλέγοντα, τοῖς πορευομένοις ὁδῷ οὐ καλῇ, ἀλλὰ ὀπίσω τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν.*

auf Chriſti Hangen am Kreuz in den Vordergrund trat) in der Art abgekürzt, daß die adverbiale Beſtimmung ὅλην τὴν ἡμέραν, als der wirklichen Zeitdauer der Kreuzigung widerſprechend, übergangen, an drei dieſer Stellen[1]) überdieß der Schlußſatz ἀλλὰ ὀπίσω τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν, weil er für denſelben Grundgedanken ohne alle Beziehung war, ausgeſtoßen, aus demſelben Grund an Einer Stelle[2]) die ganze Gedankenreihe von τοῖς πορευομένοις an weggelaſſen iſt. An drei Stellen der Apologie[3]) ſchien zugleich Bedürfniß, die Unebenheiten der Satzverbindung auszugleichen. Daher die fernere Veränderung, daß der Dativ τοῖς πορευομένοις in die der vorhergehenden Konſtruktion entſprechendere Wendung ἐπὶ τοὺς πορευομένους umgeſetzt iſt. Endlich drei Stellen ſind mit dem emphatiſch feierlichen Pronomen ἐγώ eröffnet. Und wie ſchon in dieſem Ausſpruch durch Ausſtoßung der Zeitbeſtimmung der urſprüngliche Sinn zu Gunſten der meſſianiſchen Anwendung weſentlich modificirt war; ſo bieten andere Stellen noch viel überraſchendere Beiſpiele, wie die freie Erinnerung, oft unbewußt beherrſcht durch den Strom der jedesmaligen Gedankenbewegung, ihr zu Liebe die nicht mit unveränderlicher Beſtimmtheit feſtgehaltenen Schriftzeugniſſe umformt, trennt, verbindet. So hatte Juſtin in der Apologie als meſſianiſche Weiſſagung, wie das gewaltige Wort der chriſtlichen Predigt durch die Apoſtel von Jeruſalem aus habe in alle Welt ausgehn müſſen, die Anfangsverſe des Pſalm 110. ausgehoben und, mit der alleinigen Ausnahme daß ſtatt des minder deutlichen Σιών das den heidniſchen Leſern bekanntere Ἱερουσαλήμ aufgenommen iſt, dieſe Pſalmworte in vollester Uebereinſtimmung mit dem Text der LXX. dargeſtellt[4]): ῥάβδον δυνάμεως ἐξαποστολεῖ σοι κύριος

1) Apol. 1, 35. p. 210. [p. 76. A.] — 1, 38. p. 214. [p. 77. C.] — c. Tr. c. 97. p. 328. [p. 324. C.]. 2) c. Tr. c. 114. p. 378. [p. 341. D.]. 3) Vgl. noch apol. 1, 49. p. 234. [p. 84. E.]. 4) Apol. 1, 45. p. 229. [p. 82. E.].

ἐξ Ἱερουσαλήμ, καὶ κατακυρίευε ἐν μέσῳ τῶν ἐχθρῶν σου· μετα σοῦ ἡ ἀρχὴ ἐν ἡμέρᾳ τῆς δυνάμεώς σου, ἐν ταῖς λαμπρότησι τῶν ἁγίων σου· ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου ἐγέννησά σε. Nachdem er die Stelle darauf gelegentlich im Dialog, ohne eine andere Abänderung als daß das bibliſche *Σιών* in ſein Recht wieder hergeſtellt war, wiederholt hat[1]); gebraucht er ſie zum dritten Mal in derſelben Schrift, allein jetzt mit der zwiefachen bedeutenden Abweichung [2]), theils daß die beiden letzten Sätze gegen den Wortlaut und Gedankenzuſammenhang der **LXX.** (wie ſchon früher einmal beim vereinzelten Gebrauch) [3]) in einander verſchlungen, theils daß die Anfangsworte in die Textform verändert ſind: *ῥάβδον δυνάμεως ἐξαποστολεῖ ἐπὶ Ἱερουσαλήμ, καὶ κατακυριεύσει ἐν μέσῳ τῶν ἐχθρῶν σου.* Durch jene Zuſammenziehung nämlich war die Modifikation des Sinnes erreicht, daß jetzt die Zeugung als im Glanz der Heiligen vollbracht erſchien. Durch die Vertauſchung der Präpoſition ἐξ mit *ἐπὶ* iſt entgegen der hiſtoriſchen Ausdeutung der Rabbinen ein Beweisgrund mehr erlangt, daß der Pſalm lediglich in dem Chriſtus der Kirche als erfüllt anzuſehn ſei. Denn nicht der König Hiskias, ſondern Gott habe zur Befreiung Jeruſalem's den Stab ſeiner Herrſchaft in die heilige Stadt entſandt[4]). Und im höchſten Sinn habe Chriſtus den Stab ſeiner geiſtigen Herrſchaft gen Jeruſalem entboten, dadurch daß er die Heiden aus der Gewalt der Dämonen errettend zum Glauben und zur Buße berief. Der volle Glanz ſeiner Herrlichkeit aber ſtehe erſt mit ſeiner dereinſtigen Wiederkunft zu erwarten. Von noch eingreifenderer Wichtigkeit, als in dieſem Pſalmwort, iſt das Schwanken der Erinnerung in der Reproduktion der Prophetie Jeſ. 57, 1. f. Denn ſtand dort doch nur eines der untergeordnetſten Momente der altteſtamentlichen Typik in Frage; ſo iſt hier

1) c. Tr. c. 32. p. 106. [p. 250. C.]. 2) c. Tr. c. 83. p. 282. 284. [p. 309. C.]. 3) c. Tr. c. 63. p. 210. [p. 286. E.]. 4) Vgl. Jeſ. 37, 33. ff. 2 Kön. 19, 32. ff.

die prophetiſche Beglaubigung der Auferſtehung Chriſti ſelbſt, alſo eine der Grundthatſachen des Chriſtenthums der Preis. Nachdem Juſtin jene Prophetie an zwei Stellen der Apologie und des Dialogs — wo ſich's um den bloßen Schriftnachweis handelte, daß des Gerechten (d. h. Chriſti) Tod ſammt dem ſeiner Gläubigen durch den heiligen Geiſt vorhergeſagt ſei — das eine Mal in faſt durchgängiger, das andere Mal in vollſter Treue zu dem Wortlaut der LXX. wiedergegeben hat[1]): iſt ſie — faſt traut man ſeinen Augen kaum — an zwei andern Orten des Dialogs[2]) mittelſt der freilich allereinfachſten Prozedur der Interpunktionsveränderung in ein direktes Zeugniß für die Auferſtehung des Gekreuzigten umgeſtempelt. Eine Umwandlung, die ſich bei Tertullianus wiederfindet[3]).

Darf ſonach die Vorannahme, daß auch die Citate des A. Ts. im Dialog wie in der Apologie von Juſtinus im Allgemeinen frei aus der Erinnerung niedergeſchrieben ſind, als hinlänglich begründet angeſehn werden, und darf die Unterſuchung ſich ſofort zur Ermittlung der Haupteigenheiten wenden, welche im Verhältniß zum altteſtamentlichen Schrifttext durch die freie Erinnerung erzeugt ſind: ſo wird's kaum erſt des langen Regiſters der Stellen bedürfen, in denen ſich Schriftwort und Citat bis auf das Jota decken, indem ſo viel bekannt hierüber kein Meinungsſtreit beſteht. Es wird eben ſo überflüſſig ſein, erſt den Anführungen eine beſondere Beſprechung zu widmen, deren Unterſchied vom Schrifttext höchſtens in einzelnen, mehr oder minder bedeutungsloſen Schwankungen über Worte und Wortfügungen beſteht (wie z. B. in Auslaſſung eines oder mehrerer Worte, in Umtauſchung von Ausdrücken, namentlich Synonymen, in Umſtellungen oder

1) Apol. 1, 48. p. 232. [p. 84. D.] u. c. Tr. c. 16. p. 58. [p. 234. C.]. 2) c. Tr. c. 97. p. 328. [p. 324. C.] c. 118. p. 392. [p. 346. A.]. Nämlich anſtatt ἔσται ἐν εἰρήνῃ ἡ ταφὴ αὐτοῦ· ἦρται ἐκ τοῦ μέσου (sc. ὁ δίκαιος) die Textform: ἡ ταφὴ αὐτοῦ ἦρται ἐκ τοῦ μέσου. 3) Adv. Marc. 3, 19. 4, 13. adv. Jud. c. 10.

Erweiterungen kleiner Satztheile, in Konſtruktionsumbildungen und dergleichen), gleichviel, ob dieſelben wie am gewöhnlichſten im Zuſammenhang längerer, zwiſchen Worttreue und Textfreiheiten getheilter Citate oder in Einzelanführungen zerſtreut ſtehn. Endlich iſt eben ſo unbedenklich von der nähern Erörterung der freien Citate abzuſehn, in denen bei Aufnahme aller Haupt- und Schlagworte doch nur die unweſentlichern Wortformen und Ausdrücke der Schriftſtellen verändert ſind. Denn alle dieſe unbedeutendern Textabweichungen werden im Zuſammenhang der größern von ſelbſt ihre Erklärung und Veranſchaulichung finden. Vielmehr indem ſich die Unterſuchung ausſchließlich auf die Stellen beſchränkt, in denen beim Hindurchgang durch die Reproduktion der (ſei's ſtark verblaßten, ſei's von ſonſtigen Einflüſſen beherrſchten) Erinnerung die gewaltigſten Textumgeſtaltungen nach Form und Gedanken bewirkt ſind: ſo ſei das Citat aus Pſalm 96. gleich als Programm an die Spitze geſtellt, zum Beweis, wie die freie Erinnerung, indem ſie vorherrſchend auf die Grundgedanken des Schrifttextes gerichtet war, gern die rhetoriſche Wortfülle des Originals ins Kurze zieht, entbehrliche Nebengedanken und Züge mit Glück ausſtößt, diejenigen Schriftworte zwar treulichſt beibehält, welche durch das Markirte ihrer Form oder ihre Beziehung auf den Hauptgedanken der Darſtellung die beſtimmteſten Anhaltpunkte boten, dagegen alle andern, deren Wahl durch keine innere Nothwendigkeit bedingt ſchien, oft auf die ſeltſamſte Weiſe miſcht oder vertauſcht, wie ſie verwandte Vorſtellungen (es ſei aus Parallelſtellen oder aus dem eignen Gedankenkreis) mit den im Schrifttext gegebenen in Verbindung ſetzt, endlich aus dunkeln Reſten des urſprünglichen Beſitzſtandes wohl ganz neue Gedanken und Verknüpfungsweiſen ſchafft. Das Citat, welches zum Beweis dienen ſoll, daß Chriſtus nach ſeiner Kreuzigung Herrſcher ſei, und im Dialog ziemlich ſchriftgetreu wiedergegeben iſt[1]),

1) c. Tr. c. 73. p. 246. 248. [p. 298. sq.].

lautet in der Apologie[1]): *αἴσατε τῷ κυρίῳ πᾶσα ἡ γῆ, καὶ ἀναγγείλατε ἡμέραν ἐξ ἡμέρας τὸ σωτήριον αὐτοῦ· ὅτι μέγας κύριος καὶ αἰνετὸς σφόδρα, φοβερὸς ὑπὲρ πάντας τοὺς θεούς· ὅτι πάντες οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν εἴδωλα δαιμονίων εἰσίν, ὁ δὲ θεὸς τοὺς οὐρανοὺς ἐποίησε· δόξα καὶ αἶνος κατὰ πρόσωπον αὐτοῦ, καὶ ἰσχὺς καὶ καύχημα ἐν τόπῳ ἁγιάσματος αὐτοῦ· δότε τῷ κυρίῳ τῷ πατρὶ τῶν αἰώνων δόξαν· λάβετε χάριν καὶ εἰσέλθετε κατὰ πρόσωπον αὐτοῦ καὶ προσκυνήσατε ἐν αὐλαῖς ἁγίαις αὐτοῦ· φοβηθήτω ἀπὸ προσώπου αὐτοῦ πᾶσα ἡ γῆ καὶ κατορθωθήτω καὶ μὴ σαλευθήτω· εὐφρανθήτωσαν ἐν τοῖς ἔθνεσιν· ὁ κύριος ἐβασίλευσεν ἀπὸ τοῦ ξύλου.* Man erkennt leicht, wie die drei Anfangsverſe der LXX., weil ſie die Aufforderung zum Lobpreis des Herrn in unnöthig gehäuften Pleonasmen darſtellten, in die beiden kurzen Sätze dergeſtalt zuſammengedrängt ſind, daß mit den Worten des Originals zugleich alle weſentlichen Gedanken (ſo die Allgemeinheit *πᾶσα ἡ γῆ*, die Stetigkeit *ἡμέραν ἐξ ἡμέρας* und das Heilsſächliche *σωτήριον*) geborgen wurden. Da ferner Vers 4. und 5. nichts als die Begründung jener Aufforderung nachtrugen, daher der Erinnerung nicht ſo leicht entſchwinden konnten; ſo ſind ſie ziemlich wörtlich beibehalten, nur daß zufolge des Einklangs der Parallelſtelle (1 Chron. 16, 26.) und entſprechend dem Glauben der alten Kirche, in den Götterſtatuen der Heiden ſeien Namen und Formen der Dämonen ausgeprägt, an Stelle der bibliſchen *δαιμόνια* die *εἴδωλα δαιμονίων* eingetreten ſind. In Vers 6. waren die gehäuften Ausdrücke für den Begriff der bekennenden Gottanbetung (*ἐξομολόγησις, ὡραιότης, ἁγιωσύνη, μεγαλοπρέπεια*) bei ihrer Unbeſtimmtheit ohne ein mechaniſches Einlernen zu wenig behältlich, die gewohnten Formeln der kirchlichen Doxologie drängten ſich der ſchwankenden Erinnerung zu mächtig entgegen, als daß nicht jene durch dieſe

---

1) Apol. 1, 41, p. 220. [p. 79. sq.].

hätten verdrängt werden ſollen. Höchſtens könnte Wunder nehmen, daß von dem Vierblatt jener Lobesformeln auch nicht ein einziges in der Anſchauung des Erinnernden haften geblieben iſt. Daß ferner die Vertauſchung des ἐνώπιον αὐτοῦ mit κατὰ πρόσωπον αὐτοῦ erfolgte, bedarf der Rechtfertigung um ſo weniger, je identiſcher dem Sinn nach dieſe beiden Ausdrücke ſind. Wichtiger iſt die Veränderung des bibliſchen ἐν τῷ ἁγιάσματι αὐτοῦ in: ἐν τόπῳ ἁγ. αὐτ. Am wahrſcheinlichſten dürfte ſie aus dem dunkeln Beſtreben hervorgegangen ſein, noch beſtimmter als im Schrifttext den Akt der Anbetung als einen Gemeindeakt, als ein Geſchehn an der öffentlichen Kultusſtätte zu bezeichnen. Wie ferner oft noch aus der verhüllteſten Geiſtestiefe einzelne, gleichſam verlorene Schwingungen herauftönen, die dann, mit dem Ganzen der Erinnerung in lebendigere Verbindung geſetzt, zu ganz verſchiedenen Gedankenbildungen leiten: dafür bietet Vers 7. einen der merkwürdigſten Belege. Ein Vers, in welchem zugleich der zuſammenziehende, mit Vorliebe das Weſentliche einer Gedankenreihe feſthaltende Charakter der freien Erinnerung an einem neuen ſchlagenden Beiſpiel veranſchaulicht iſt. Aus dem Text dieſes Verſes war dem Juſtinus nur noch das Moment der Vaterſchaft in verſchwommenſter Erinnerung; dagegen ſo oft er von dem Göttlichen in Chriſto zu reden pflegte, faſt immer der Gedanke an das ewige Sein ſo zu ſagen auf der vorderſten Zunge. Indem ſomit beide Momente durch eine höchſt natürliche Gedankenmiſchung ſich in Beziehung ſetzten, ergab ſich die Erſcheinung, daß die πατριαὶ τῶν ἐθνῶν der **LXX.** in das Epitheton für Chriſtus als den Gegenſtand des Lobpſalms τῷ πατρὶ τῶν αἰώνων übergingen. Die ſtärkſten Veränderungen hat Vers 8. erfahren. Nicht bloß daß die Anfangsworte, weil ſie ohne einen weſentlichen Gedankenfortſchritt nur das ſchon Mehrgeſagte wiederholten, und die Schlußworte εἰς τὰς αὐλὰς αὐτοῦ, deren nochmalige, ſpätere Wiederkehr den Wohllaut zu ſtören ſchien, völlig übergangen ſind; nicht bloß ferner daß die letztern Worte

durch die dem Kirchenvater aus dem kurz vorhergegangenen Gebrauch eben noch im Vordergrund der Erinnerung ſtehende Redensart *κατὰ πρόσωπον αὐτοῦ* erſetzt ſind. Vielmehr durch das Eindringen der chriſtlichen Anſchauungsweiſe, die überall mit einer Art Gewaltſamkeit Anknüpfungspunkte in dieſem Pſalm ſuchte, findet ſich ſogar die Aufforderung zu Opferſpenden (*ἄρατε θυσίας*) in die freilich verwandte ſich mit Gnade zu erfüllen umgeſetzt. Endlich eilte der Gedanke mit Macht der Pointe des Geſammtcitats, der prophetiſchen Ankündigung zu, daß der Herr vom Kreuz her herrſche. Ueberwältigt von dem Majeſtätiſchen dieſes Ausſpruchs, hat Juſtin demſelben in rhetoriſcher Steigerung mit Beiſeitelaſſung alles irgend Entbehrlichen, an der Hand des Ideenzuſammenhangs alle die Jubelſtröme voraufgeſchickt, welche der Pſalmiſt den Worten des V. 10.: *εἴπατε ἐν τοῖς ἔθνεσιν· ὁ κύριος ἐβασίλευσεν* theils hatte vorgehn theils nachfolgen laſſen. Dadurch iſt der nicht unbedeutende Schein entſtanden, als ob dieſe Schlußworte vielmehr eine ſelbſtändige Gedankenbildung Juſtin's, als der Ausdruck eines aus dem Mutterſchoß des Gedächtniſſes bloß individuell wiedererzeugten Schriftwortes ſeien.

Gehn wir hierauf zur Betrachtung ſolcher Schriftcitate des A. Ts. über, in denen ſich die eine oder die andere Eigenthümlichkeit der freien Erinnerung vereinzelt darſtellt; ſo könnte zwar zweifelhaft ſein, ob nicht in **Verkürzungen des Schrifttextes**, wie ſie z. B. die Mahnrede zu 1 Moſ. 1, 1. ff.[1]) oder der Dialog zu Joel 2, 28. f.[2]) darſtellen, vielmehr die Abſichtlichkeit des auf den Kern der Beweisführung ſich beſchränkenden Schriftſtellers, als die Unbeſtimmtheit

1) Coh. ad Gr. c. 28. p. 84. [p. 27. B.]: *οὕτω Μωσῆς γέγραφεν· ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, εἶτα ἥλιον καὶ σελήνην καὶ ἀστέρας.*

2) Dial. c. Tr. c. 87. p. 300. [p. 315. A.]: *ἐν ἑτέρᾳ προφητείᾳ εἴρηται· καὶ ἔσται μετὰ ταῦτα, ἐκχεῶ τὸ πνεῦμά μου ἐπὶ πᾶσαν σάρκα καὶ ἐπὶ τοὺς δούλους μου καὶ ἐπὶ τὰς δούλας μου, καὶ προφητεύσουσι.*

der am gewöhnlichſten im Feſthalten des Bedeutungsvollern treuen Erinnerung zu erkennen ſein möchte. Denn im erſtern Fall, wo der reiche Inhalt der moſaiſchen Schöpfungsgeſchichte in das Skelett der dürftigſten Kapitelüberſchrift zuſammengeſchrumpft iſt, war der Apologet zu ſolcher Zuſammenziehung ſchon durch den Inhalt der homeriſchen Verſe veranlaßt, in denen er das Weltſchöpfungsdrama des Moſes kopirt glaubte. Im letztern Fall, wo aus der zum Theil pleonaſtiſch individualiſirenden Prophetie bloß die beiden Hauptgedanken (nämlich das Ausgegoſſenwerden des Gottesgeiſtes über alles Fleiſch und die Allgemeinheit der Weiſſagungsgabe) herausgegriffen ſind, ſchien dem Zweck der Darſtellung bereits vollſtändigſt genügt, ſobald dieſe beiden Thaterfahrungen der meſſianiſchen Zeit als vorausgeſagt durch die Prophetie des A. Ts. erwieſen waren. Allein in keiner Weiſe läßt ſich in folgenden Schriftcitaten die verkürzende, den Hauptinhalt der Schriftſtellen nur in wenige, oft freigewählte Worte koncentrirende Geiſtesthätigkeit der Erinnerung verkennen. In der Abſicht zu zeigen, daß Jeder, der die Wahrheit kenne, für ſie zu zeugen verpflichtet ſei, und wer aus Furcht oder Eigennutz es unterlaſſe, das Gericht Gottes zu gewärtigen habe, hat Juſtin an einer Stelle des Dialogs ſich auf das Wort des Ezechiel **3, 17—19.** berufen[1]): *σκοπὸν τέθεικά σε τῷ οἴκῳ Ἰούδα· ἐὰν ἁμάρτῃ ὁ ἁμαρτωλὸς καὶ μὴ διαμαρτύρῃ αὐτῷ, αὐτὸς μὲν τῇ ἁμαρτίᾳ αὐτοῦ ἀπολεῖται, παρά σου δὲ τὸ αἷμα αὐτοῦ ἐκζητήσω· ἐὰν δὲ διαμαρτύρῃ αὐτῷ, ἀθῷος ἔσῃ.* In dieſem Citat iſt (mit Ausnahme der Anfangsworte und des Satzes *τὸ αἷμα αὐτοῦ ἐκζητήσω*) von dem Schrifttext kaum die leiſeſte Spur zu entdecken, vielmehr die Darſtellung aus dem allgemeinſten Gedankeninhalt der Prophetie in prägnanteſter Kürze vollkommen ſelbſtändig reproducirt. In einer andern Stelle der Apologie, wo die berühmte Weiſſagung Daniel's über den

1) c. Tr. c. 82. p. 283. [p. 308. E.].

Menſchenſohn (7, 13.) als Beweis aufgeführt wird, daß Chriſtus dereinſt in Herrlichkeit aus dem Himmel wiederkehren werde; läßt ſchon die Namensverwechſelung des Propheten bemerken, daß eine Gedächtnißanführung vorliegt[1]): *ἀκούσατε τῶν εἰρημένων εἰς τοῦτο διὰ Ἱερεμίου τοῦ προφήτου· ἔστι δὲ ταῦτα· ἰδού, ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἔρχεται ἐπάνω τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ σὺν αὐτῷ.* Die beiden Hauptveränderungen in dieſer Anführung ſind die Umwandlung des prophetiſchen *ἐρχόμενος ἦν* in *ἔρχεται* und die des weiſſagend maleriſchen *ἐνώπιον αὐτοῦ προσήγαγον αὐτόν* in das erklärende *οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ σὺν αὐτῷ.* Beide entſtanden unter Einfluß der ſynoptiſchen Geſchichtserzählung über Chriſti Paruſie zur Vollendung der Kirche, beide ſind bedingt durch die Veränderung der prophetiſchen Situation, darnach zugleich mit der Form der ekſtatiſchen Viſion die Erwähnung des Alten der Tage, zu welchem der Prophet den Menſchenſohn geführt werden läßt, aufgegeben war.

Und wie ſchon in dieſem Citat mit dem Streben nach Kürze ſich das Streben nach Verdeutlichung verknüpfte, ſo finden ſich überhaupt in einem guten Theil der Schriftſtellen, bei denen der Gegenſtand und die Darſtellungsform es irgend geſtattete, erläuternde Textbildungen, Zuſätze und dergleichen eingeflochten. Vielleicht das ſchlagendſte Beiſpiel der Art iſt die Erzählung über die Aufrichtung der ehernen Schlange in der Wüſte (4 Moſ. 21, 8. f.)[2]): *ἐν ταῖς Μωσέως γραφαῖς ἀναγέγραπται, ... κατ᾽ ἐπίπνοιαν καὶ ἐνέργειαν τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ γενομένην λαβεῖν τὸν Μωσέα χαλκὸν καὶ ποιῆσαι τύπον σταυροῦ καὶ τοῦτον στῆσαι ἐπὶ τῇ ἁγίᾳ σκηνῇ καὶ εἰπεῖν τῷ λαῷ· ἐὰν προσβλέπητε τῷ τύπῳ*

1) Apol. 1, 51. p. 238. [p. 86. E.]. 2) Apol. 1, 60. p. 254. [p. 93. A.]. Dem Schrifttext entſprechender iſt das Citat im Dialog c. 94. p. 322. [p. 321. sq.].

τούτῳ καὶ πιστεύητε, ἐν αὐτῷ σωθήσεσθε. Mag's eine leicht erklärliche Irrung oder Freiheit des Berichterſtatters ſein, wenn hier eine Rede an das Volk fingirt iſt, von welcher im A. T. durchaus nichts zu leſen ſteht. Mag's eben ſo natürlich aus dem Einwirken der chriſtlichen Glaubensanſchauung geſchehn ſein, daß dem Zeichen des Moſes das Kreuz ſubſtituirt und als Bedingung der Geneſung für die vom Schlangenbiß Verwundeten die Forderung des Glaubens geſtellt ward. Aber höchſt überraſchend bleibt es in jedem Fall, daß mit der ſelbſterfundenen Thatſache, Moſes habe das Schlangenbild auf das heilige Gezelt geſteckt, Juſtinus dem Text des A. Ts. ſogar ſeine der Theoſophie Philo's entlehnte Betrachtung der Stiftshütte als eines Abbildes der Welt aufgedrungen hat.

Wie aber, ähnlich dieſem Citat aus dem Pentateuch, oft genug Elemente der meſſianiſchen Ausdeutung oder chriſtlicher Glaubensanſicht in der Spiegelung der verblaßten Erinnerung mit den Schriftworten und Schriftgedanken auf unbewußte Weiſe zuſammengefloſſen ſind: ſo finden ſich mitunter geradezu evangeliſche Geſchichtsdata als vermeinte Beſtandtheile der Weiſſagung in die Prophetie des A. Ts. aufgenommen. So hat Juſtin, wo er den Heiden den Beweis führen will, daß Jeſu Heilungswunder und Todtenauferweckungen bereits von den Propheten vorhergeſehn und geweiſſagt worden ſeien, dem Ausſpruch des Jeſaias (35, 5. f.) die Zuſätze aus Matthäus (11, 5.) eingemiſcht[1]): ἀκούσατε τῶν λελεγμένων· ἔστι δὲ ταῦτα· τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ ἁλεῖται χωλὸς ὡς ἔλαφος καὶ τρανὴ ἔσται γλῶσσα μογιλάλων· τυφλοὶ ἀναβλέψουσι καὶ λεπροὶ καθαρισθήσονται καὶ νεκροὶ ἀναστήσονται καὶ περιπατήσουσιν. In welchem Licht erſcheint doch ſolchen Thatſachen gegenüber die Eilfertigkeit, mit welcher von der Kritik aus dem Vorkommen einzelner unkanoniſchen Geſchichts- oder Lehrele-

1) Apol. 1, 48. p. 232. [p. 84. C.].

mente in den Denkwürdigkeiten ſofort auf Nichtidentität mit den Evangelien der Kirche geſchloſſen worden iſt? Und nicht allein, daß ſo fremdartige Züge in den Schrifttext verwebt ſind; anderwärts finden ſich durch die Unſicherheit der Erinnerung ſogar altteſtamentliche Apomnemoneumata in ihr gerades Gegentheil verkehrt. So iſt aus dem Verbot des Jehovaengels an Moſes, nicht näher zur Betrachtung des brennenden Buſches heranzutreten (2 Moſ. 3, 1. ff. 5.), die völlig entgegengeſetzte Aufforderung geworden, herzuzutreten und zu hören[1]). Oder es ſind dem umgeſtalteten Textlaut Schlüſſe entlockt, die ſo wenig im hebräiſchen als griechiſchen Schrifttext eine Begründung haben. So ſoll in dem prophetiſchen Spruch Jeſ. 5, 25.: *ἐν πᾶσι τούτοις οὐκ ἀπεστράφησαν, ἀλλ' ἔτι ἡ χεὶρ αὐτῶν ὑψηλή* auf die Thatſache hingezeigt ſein, daß die Juden, auch nach dem Mord des Gerechten ungebeſſert, ſo oft ſie's vermöchten, ihre frevelnde Hand wider die Chriſten ausſtreckten und der Kirche fluchten[2]).

Möchten nun ſolchen Wahrnehmungen gegenüber vielleicht die Textveränderungen, durch welche Ausſprüche des A. Ts. aus ihrem geſchichtlichen Zuſammenhang heraus an völlig abweichende Verhältniſſe angeknüpft ſind, eben weil ſie bloße Formfragen betreffen, als unerheblichere erſcheinen dürfen; ſo ſind doch auch in ihnen die ſtärkſten Belege für die Flexibilität und Ungebundenheit der freien Erinnerung dargeſtellt. So hat Juſtinus ein

1) Apol. 1, 62. p. 260. [p. 95. B.]: *ἐν ἰδέᾳ πυρὸς ἐκ βάτου προσωμίλησεν αὐτῷ ὁ ἡμέτερος Χριστὸς καὶ εἶπεν· ὑπόλυσαι τὰ ὑποδήματά σου καὶ προσελθὼν ἄκουσον.*

2) c. Tr. c. 133. p. 440. [p. 363. C.]. Der Text der LXX., auf Gott bezogen, lautet: *ἐν πᾶσι τούτοις οὐκ ἀπεστράφη ὁ θυμὸς αὐτοῦ, ἀλλ' ἔτι ἡ χεὶρ ὑψηλή.* Credner (Beiträge zur Einleitung II. S. 194.) möchte die Lesart Juſtin's für eine vorgefundene Variante anſehn, die das Daſein älterer verfehlter Nachhilfen im Text der LXX. beurkunden ſoll. Allein vom Daſein einer ſolchen Variante iſt ſonſt nirgends eine Spur anzutreffen.

Bruchſtück aus der ſinaitiſchen Geſetzgebung (5 Moſ. 30, 15. 19.), weil es allerdings den Verhältniſſen der erſten Menſchen nicht unangemeſſen ſcheinen durfte, unter bedeutenden Abkürzungen in die Epoche der erſten Bundesſchließung Gottes mit Adam zurückverlegt [1]).

So ſind durch Individualiſation allgemein gehaltener Schrifttexte ſelbſt Citate entſtanden, für welche das A. T. beim erſten Anblick gar nichts Entſprechendes zu bieten ſcheint. Ein Beiſpiel der Art iſt das Wort Jehova's im Dialog, deſſen Entſtehung nicht ohne Mühe aus der freien Umbildung von Jeſ. 54, 8. f. zu erklären ſein möchte [2]): ἐν τῷ Ἡσαΐᾳ λέλεκται ὑπὸ τοῦ θεοῦ πρὸς τὴν Ἱερουσαλήμ, ὅτι ἐπὶ τοῦ κατακλυσμοῦ Νῶε ἔσωσά σε.

Endlich in die letzte Klaſſe dieſer bedeutendern Textumbildungen ſind diejenigen Citate zu ſtellen, welche entweder aus ganz verſchiedenen Schriftſtellen oder doch aus einzelnen Zügen verſchiedener Texte (ſei's durch das einfache Ineinanderſpielen der Erinnerungen oder im Beſondern durch Präponderanz der Sach- oder Gedankenverwandtſchaft) ſo harmoniſch innig in einander verflochten ſind, daß ohne Vergleichung des Originals völlig unmöglich wäre, theils ihre Kompoſition an und für ſich theils die einzelnen Beſtandtheile ihrer Miſchung zu erkennen. Mag freilich dieſe Verbindungsweiſe da oft wenig Schwierigkeiten haben, wo (wie am gewöhnlichſten) vielleicht nur einzelne Satztheile naheſtehender Verſe ihre Aufeinanderfolge gewechſelt haben oder wo räumlich getrennte Elemente derſelben Erzählung und Rede in einander verkittet ſind. Allein die ſeltſamſten Erſcheinungen treten nicht ſelten da zu Tage, wo auf das bloße Bedürfniß der ſchriftſtelleriſchen

1) Apol. 1, 44. p. 224. [p. 81. C.]: ἐδίδαξε ἡμᾶς ταῦτα τὸ ἅγιον προφητικὸν πνεῦμα διὰ Μωσέως φῆσαν, τῷ πρώτῳ πλασθέντι ἀνθρώπῳ εἰρῆσθαι ὑπὸ τοῦ θεοῦ οὕτως· ἰδού, πρὸ προσώπου σου τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακόν· ἔκλεξαι τὸ ἀγαθόν.

2) Dial. c. Tr. c. 138. p. 452. [p. 367. C. D.].

Zwecke oder unter dem allgemeinſten Zuſammenklang der Ideen die ſonſt durch kein äußeres Band irgendwie verknüpften Schriftſtellen zuſammengruppirt ſind. So hat Juſtin im Dialog, wo er den Juden zeigen will, daß ihnen das Ceremoniell des Geſetzes als Zuchtmittel für ihre Sünden und als Unterſcheidungsmerkmal von allen übrigen Nationen auferlegt ſei, einen längern Abſchnitt aus Ezechiel mit den Worten eröffnet (20, 19. f.)[1]): *ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν· ἐν τοῖς προστάγμασί μου πορεύεσθε καὶ τὰ δικαιώματά μου φυλάσσετε, καὶ ἐν τοῖς ἐπιτηδεύμασιν Αἰγύπτου μὴ συναναμίγνυσθε καὶ τὰ σάββατά μου ἁγιάζετε.* Hier iſt die doppelte Textverſchiedenheit zu bemerken, einmal daß aus Vers 18. der geſperrt gedruckte Zwiſchenſatz ſammt der noch heute von etlichen Handſchriften vertretenen, wahrſcheinlich aus Vers 7. herübergekommenen Lesart eingedrungen, ſodann daß das *φυλάσσεσθε* der **LXX.** (unſtreitig wiederum durch den Nachklang aus Vers 13. und im Einklang mit mehrern Handſchriften) mit der Aktivform *φυλάσσετε* vertauſcht iſt. So iſt an einem ſpätern Ort des Dialogs, wo der Nachweis zu führen war, daß der Engel, welcher zu Bethel dem Patriarchen Jakob erſchien, kein anderer als der Gott Logos ſelbſt geweſen ſei, dieſes Zeugniß einfach durch Ineinanderſchmelzung der beiden Stellen 1 Moſ. 31, 13. und 35, 1. 7. erreicht[2]): *ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς ὁ ὀφθείς σοι, ὅτε ἀπεδίδρασκες ἀπὸ προσώπου Ἡσαῦ τοῦ ἀδελφοῦ σου.*

Schon um ein merkliches bedeutender als derlei Textmiſchungen iſt die Moſaik in folgenden Citaten. An drei Stellen der Apologie hat Juſtinus unmittelbar hinter einander die Rede Gottes aus dem flammenden Dornbuſch zur Begründung der Behauptung, daß nicht der höchſte Gott ſelbſt, ſondern ſein Botſchafter, der Logos der Redende ſei,

---

1) c. Tr. c. 21. p. 70. [p. 238. A.].
2) c. Tr. c. 60. p. 200. [p. 283. E.].

aus fünf Verſen des Schrifttextes (2 Moſ. 3, 2. 6. 10. 14. f.) in der Art zuſammengezogen [1]): λέλεκται οὕτως· καὶ ἐλάλησε Μωσεῖ ἄγγελος θεοῦ ἐν φλογὶ πυρὸς ἐκ τῆς βάτου, καὶ εἶπεν· ἐγώ εἰμι ὁ ὤν, θεὸς Ἀβραάμ, θεὸς Ἰσαάκ, θεὸς Ἰακώβ, ὁ θεὸς τῶν πατέρων σου· κάτελθε εἰς Αἴγυπτον καὶ ἐξάγαγε τὸν λαόν σου. An dieſem Citat iſt — abgeſehn von allen übrigen, auch ihres Theils nicht unwichtigen Umbildungen der Schriftworte und dem Schwanken zwiſchen den Redeformen πυρὶ φλογός und φλογὶ πυρός — vorzüglich beachtenswerth, wie die freie Erinnerung in dem Beſtreben, den Hauptbegriff möglichſt vervollſtändigt wiederzugeben, die im Bibeltext durch drei Verſe zerſtreuten Prädikate des Gottesweſens auf das engſte an einander gerückt hat. In der Mahnrede hatte Juſtinus den allbekannten Satz der altkirchlichen Apologetik, daß die Griechen den beſten Theil ihrer Weisheit aus Moſes und den Propheten geſtohlen hätten, zu begründen unternommen. Er hat aus dieſer Behauptung die ſpecialiſirte Folgerung gezogen, daß aus demſelben Quell durch Mißverſtändniß Plato's Lehre von den Ideen gefloſſen ſei. Zu ihrer Begründung ſtellt er die drei Verſe aus 2 Moſ. 25, 9. 40. 26, 30. in Vergleichung [2]): γέγραφε Μωσῆς ὡς τοῦ θεοῦ περὶ τῆς σκηνῆς πρὸς αὐτὸν εἰρηκότος οὕτως· καὶ ποιήσεις μοι κατὰ πάντα, ὅσα ἐγὼ δεικνύω σοι ἐν τῷ ὄρει, τὸ παράδειγμα τῆς σκηνῆς. Καὶ πάλιν· καὶ ἀναστήσεις τὴν σκηνὴν κατὰ τὸ παράδειγμα πάντων τῶν σκευῶν αὐτῆς, καὶ οὕτω ποιήσεις· καὶ αὖθις μικρὸν ὕστερον οὕτως· ὅρα, ποιήσεις κατὰ τὸν τύπον τὸν δεδειγμένον σοι ἐν τῷ ὄρει. Und nach längerer Zwiſchenrede wiederholend: ἐπειδὴ τὸ Μωσέως οὕτω περὶ τῆς σκηνῆς σημαίνει γράμμα· κατὰ τὸ εἶδος τὸ δειχθέν σοι ἐν τῷ ὄρει οὕτω ποιήσεις αὐτό. Aus den Einführungsformeln dieſes Citats iſt klar, daß Juſtin ſich's

1) Apol. 1, 63. p. 262. 264. [p. 95. sq.].
2) Coh. c. 29. p. 88. [p. 29. A.].

vollkommen bewußt geweſen ſei, er habe zwei getrennte Schriftſtellen vor ſich. Aus der Raumbeſtimmung *μικρὸν ὕστερον* dürfte ſogar die Vermuthung erwachſen, er habe ſeine Bibelhandſchrift aufgeſchlagen vor ſich gehabt. Dennoch iſt er nach den Worten *καὶ ἀναστήσεις τὴν σκηνήν* von 2 Moſ. 26, 30. plötzlich auf 25, 9. übergeſprungen, und wiederum in der Rekapitulation der Worte *κατὰ τὸ εἶδος* hat er die Schlußworte von 26, 30. treu nach den **LXX.** referirt. Gewiß ein ſeltſames Wechſelſpiel der von unbeſtimmten Einflüſſen hin und her getriebenen Erinnerung! Wenigſtens für Abſichtlichkeit ſcheint nichts zu ſprechen. Eine noch ſtärkere Ineinanderbildung getrennter Sprüche wird in dem Citat des Dialogs gefunden, wo Juſtin zur Rechtfertigung ſeiner Behauptung, daß in dem Täufer Johannes der Gottesgeiſt des Elias wieder erſchienen ſei, ſich auf die Erzählung des Pentateuchs beruft, wonach von dem Geiſt des Moſes noch bei deſſen Lebzeiten dem Joſua mitgetheilt geweſen ſei. Durch den Einfluß der Ideenverwandtſchaft ſind hier die beiden Thatſachen der Geiſtesmittheilung an die 70 Aelteſten (nach 4 Moſ. 11, 16. f.) und an Joſua, des Moſes Nachfolger (4 Moſ. 27, 18. 20. 5 Moſ. 34, 9.) völlig in einander gewirrt [1]).

Wieder um einen Schritt weiter geführt ſehn wir uns durch die Wahrnehmung, daß *öfter ſelbſt die entlegenſten Schriftſtellen eines und deſſelben Verfaſſers in Eins zuſammengezogen* ſind. So in der Apologie die beiden Jehovaworte Jeſ. 65, 2. und 58, 2., wo Juſtin zur Exemplifikation ſeiner apologetiſchen Grundidee, daß Alles aus dem Leben und Leiden Chriſti bis ins Einzelnſte von den Propheten Jahrtauſende vorher geweiſſagt worden ſei, zunächſt für ſein Hangen am Kreuz und ſeine Verhöhnung als Meſſiaskönig die altteſta-

1) c. Tr. c. 49. p. 160. [p. 269. B.]: *ἐῤῥέθη τῷ Μωσεῖ ἐπιθεῖναι τῷ Ἰησοῦ τὰς χεῖρας, εἰπόντος αὐτοῦ τοῦ θεοῦ· κἀγὼ μεταθήσω ἀπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ ἐν σοὶ ἐπ᾽ αὐτόν.*

mentlichen Vorbilder aufſucht. Zu bemerken iſt dabei hinſichtlich der zweiten Stelle, die überhaupt nur als Fingerzeig dienen ſollte, wie die ungläubigen Juden den gebundenen Gottmeſſias poſſenhaft zum Gerichthalten auffordern würden, daß dem entſprechend die zwiefache Aenderung der Lesart nöthig wurde, einmal hinter *κρίσιν* das prädikative *δικαίαν* wegzulaſſen, ſodann das *ἐπιθυμοῦσι* der **LXX.** in das ſtärkere *τολμῶσιν* umzuſetzen[1]): *Ἠσαΐας ἔφη· ἐγὼ ἐξεπέτασα τὰς χεῖράς μου ἐπὶ λαὸν ἀπειθοῦντα καὶ ἀντιλέγοντα, ἐπὶ τοὺς πορευομένους ἐν ὁδῷ οὐ καλῇ· αἰτοῦσί με νῦν κρίσιν καὶ ἐγγίζειν θεῷ τολμῶσιν.* Im Dialog iſt unter den Zeugniſſen für die Auferſtehung Chriſti der kombinirte Ausſpruch (Jeſ. 57, 2. und 53, 9.) aufgeführt[2]): *καὶ ὅτι ἔμελλεν ἀνίστασθαι, αὐτὸς Ἠσαΐας ἔφη· ἡ ταφὴ αὐτοῦ ἦρται ἐκ τοῦ μέσου, καὶ δώσω τοὺς πλουσίους ἀντὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ.* Hier anzunehmen, daß das mittlere *καί* zur bloßen Uebergangspartikel auf die zweite ſelbſtändige Anführung beſtimmt, die Verbindung der beiden Ausſprüche alſo eine bewußte geweſen ſei, wäre ſchon durch den Umſtand unſtatthaft, daß dieſes *καί* bei Jeſaias (53, 9.) als wirklicher Textbeſtandtheil erſcheint; viel mehr noch durch die Undenkbarkeit, Juſtin habe den zweiten Ausſpruch rein für ſich als einen Beweis für die Auferſtehungsthatſache geltend machen wollen.

Endlich von der höchſten Bedeutung ſind diejenigen Schriftcitate, in welchen ohne die entfernteſte Andeutung ihrer urſprünglichen Nichtzuſammengehörigkeit, ja wohl in einer Textgeſtalt, welche dieſe Vorausſetzung völlig auszuſchließen ſcheint, Stellen ganz verſchiedener Verfaſſer (und dazwiſchen wohl wieder Stellen eines und deſſelben Schriftſtellers) in einander verwoben ſind. Das ohne Vergleich frappanteſte Beiſpiel der Art bietet die Stelle der Apologie, wo eine aus

1) Apol. 1, 35. p. 210. [p. 76. A.]. 2) c. Tr. c. 79. p. 328. [p. 324. C.].

Zachar. 2, 6. 6, 6. 12, 10—12. Pſalm 91, 11. f. Joel 2, 12. f. Jeſ. 63, 17. 64, 11. unter dem alleinigen Namen des Zacharias zuſammengeſetzte Stellengruppe das Schauſpiel der großen Stunde verſinnbilden ſoll, da Chriſtus im Glanz ſeiner Majeſtät ſeinen zweiten Einzug in Jeruſalem halten wird. Man ſetze den Fall, es gäbe altteſtamentliche Apokryphen etwa in demſelben Verwandtſchaftsverhältniß zu den prophetiſchen Büchern des A. Ts., wie manche der neuteſtamentlichen zu den kanoniſchen Evangelien; man nehme ferner an, die Parallele dieſer Apokryphen träfe eben auch jene Abſchnitte aus den Prophetieen des Zacharias, Joel, Jeſaias: mit welchem Jubelſchrei würde die Kritik auf dieſes Durcheinander des Textes hinweiſen, zum Zeugniß, daß ein ſo dramatiſch künſtleriſch in einander verſchlungenes Ganze unmöglich aus verſchiedenen Schriftſtellen der kanoniſchen Propheten durch das bloße Geiſtesſpiel der Erinnerung frei gebildet, daß es nur wörtlich aus einem Apokryphum entlehnt ſein könne. Das Citat, das auch ſonſt noch für die formumbildende Thätigkeit der freien Erinnerung wie für die Macht und Ausdehnung der Ideenaſſociation höchſt inſtruktiv iſt, lautet[1]: *διὰ Ζαχαρίου τοῦ προφήτου ἐλέχθη οὕτως· ἐντελοῦμαι τοῖς τέσσαρσιν ἀνέμοις συνάξαι τὰ ἐσκορπισμένα τέκνα, ἐντελοῦμαι τῷ βοῤῥᾷ φέρειν καὶ τῷ νότῳ μὴ προσκόπτειν· καὶ τότε ἐν Ἱερουσαλὴμ κοπετὸς μέγας, οὐ κοπετὸς στομάτων ἢ χειλέων, ἀλλὰ κοπετὸς καρδίας, καὶ οὐ μὴ σχίσωσιν αὐτῶν τὰ ἱμάτια, ἀλλὰ τὰς διανοίας· κόψονται φυλὴ πρὸς φυλὴν καὶ τότε ὄψονται, εἰς ὃν ἐξεκέντησαν, καὶ ἐροῦσι· τί, κύριε, ἐπλάνησας ἡμᾶς ἀπὸ τῆς ὁδοῦ σου; ἡ δόξα, ἣν εὐλόγησαν οἱ πατέρες ἡμῶν, ἐγενήθη ἡμῖν εἰς ὄνειδος.* Der Hauptgedanke bei dieſem Citat war offenbar auf die Schilderung des Zacharias von der dereinſtigen Heimführung des zerſtreuten Iſrael in den Mittelpunkt des jüdiſchen Nationallebens, nach Jeruſalem gerichtet. Da-

---

1) Apol. 1, 52. p. 240. [p. 87. D.].

her der Umſtand, daß die Anführung im Ganzen an den Namen des Zacharias angeknüpft iſt. Indem aber Juſtin dieſe Schilderung meſſianiſch auf die Sammlung aller zerſtreuten Gotteskinder anwandte; indem er nach den Bildern bei Zachar. 2, 6. 6, 6. die allgemeine Wiederbringung der Chriſten als ein Zuſammenführen aus den vier Weltgegenden, aus den entgegengeſetzten Polen der Süd- und Nordgegend vorſtellte: trat ihm aus Pſalm 91, 11. f. oder mittelbar aus der Verſuchungsgeſchichte Chriſti, wo auf jenes Pſalmwort Bezug genommen iſt (Matth. 4, 6.), das verwandte Bild von dem Schutz der Gerechten unter dem Schirm der Engel Gottes vor das Geiſtesauge. Und indem er nun im tiefinnerſten Bildungsſchoß ſeiner von ſo verſchiedenen Seiten beſtimmten Erinnerung die mancherlei Elemente ſelbſtändig durcharbeitete, ergab ſich ihm gleichſam als letzter Niederſchlag die Textform, in welcher zwar noch alle weſentlichen Beſtandtheile der in Eins zuſammengezogenen Schriftworte durchklingen, die aber, was die ſyntaktiſch-rhetoriſche Geſtaltung anlangt, das durchaus freie Eigenthum des Erinnernden iſt. Von der Erwähnung der großen Wehklage unter den Jeruſalemiten (Zach. 12, 11.), dem eigentlichen Schwer- und Angelpunkt des Citates, war die Erinnerung, zunächſt wohl auf Veranlaſſung des Wortes *κοπετός*, auf die Stelle Joel's (2, 12. f.) übergeleitet worden, wo als das Weſen der wahrhaften Bekehrung das Wehklagen aus dem Herzen, nicht das Zerreißen der Kleider geſchildert iſt. Und indem ſich nun dieſe Vertiefung der Bußtrauer der Reflexion als der eigenſte Charakterzug jener großen Entſcheidungsſtunde bei Chriſti Wiederkunft, als der eigenſte Sinn der Prophetie des Zacharias darſtellen mochte, wurde der Ausſpruch des Joel frei erklärend an die Prophetie des Zacharias über die Wehklage angeknüpft. Nachdem hierauf mit den Worten *κόψονται φυλὴ πρὸς φυλήν* die Betrachtung auf die Zachariasſtelle (12, 12.) zurückgelenkt, nachdem mit der Ankündigung *τότε ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν* der Hauptanſtoß zu jener erſchütternden Trauer (nämlich das

Bewußtſein, wie in dem Gekreuzigten der Sohn Gottes ſelbſt durchſtochen worden ſei) pſychologiſch höchſt natürlich in Verbindung geſetzt war: wurde das Citat endlich mit der nicht minder naturgemäßen Reflexion, wie dem hochbegnadigten Volk gerade die Auszeichnung, daß die *δόξα* Gottes in ſeiner Mitte wohnte, zur Schmach und zum Fall geworden ſei, demgemäß mit dem Schmerzensſchrei der Verzweifſlung, welche ihre Schuld gern von ſich auf Gott abwälzen möchte, *τί, κύριε, ἐπλάνησας ἡμᾶς ἀπὸ τῆς ὁδοῦ σου* d. h. mit den Ausſprüchen bei Jeſ. 63, 17. und 64, 11. geſchloſſen. Eine nicht minder überraſchende, wenn ſchon nicht in demſelben Grad bedeutungsvolle Textmiſchung iſt die aus zwei verwandten Stellen des Jeſaias und Pentateuchs[1]): *καὶ Ἡσαΐας . . . . . οὕτως εἶπεν· ἀνατελεῖ ἄστρον ἐξ Ἰακὼβ καὶ ἄνθος ἀναβήσεται ἀπὸ τῆς ῥίζης Ἰεσσαί· καὶ ἐπὶ τὸν βραχίονα αὐτοῦ ἔθνη ἐλπιοῦσιν.* „Eine ſolche Stelle findet ſich im Jeſaias gar nicht, nur zwei Beſtandtheile 11, 1. 10." (oder, könnte man hinzufügen, 51, 5.). „Die Worte *ἀνατελεῖ ἄστρον ἐξ Ἰακώβ* gehören zu 4 Moſ. 24, 17. Die Grundbeziehung in Juſtin's Erinnerung, welche dieſes Citat geſtaltete, war auf die erſte Stelle des Jeſaias, das Hervorſproſſen des Meſſias aus der Wurzel Iſai. Daher iſt das ganze Citat als Ausſpruch des Jeſaias angeführt. Aber in jene Beziehung klang das alte weiſſagende Wort des Bileam hinein und verſchmolz ſich mit ihr. Auch hier ein Aufgehn des Meſſias, aber als des Sterns aus Himmelsbläue, nicht als der Blume aus Erdennacht. Indem Juſtin das ſchöne, verwandte Bild aus der Weiſſagung des Bileam zu der Weiſſagung des Jeſaias zog, verkürzte er dieſe, das Pleonaſtiſche des hebräiſchen Parallelismus vereinfachend und das zweite ſchönere, das erſte in ſich begreifende Glied des hebräiſchen Parallelismus vorziehend. Wobei freilich das *Ἰεσσαί* des erſten

---

1) Apol. 1, 32. p. 206. [p. 74. C.] — Bindemann a. O. S. 414. f.

Gliedes erhalten werden mußte. An den Gedanken von dem Aufgehn des Meſſias fügte ſich der Gedanke von der dem Meſſias entgegenſchlagenden Sehnſucht der Völker. Daher ſchließt Juſtin Worte des zehnten Verſes unmittelbar an den erſten Vers jenes Kapitels im Jeſaias; aber nicht ohne alle Beſtimmung des im zehnten Vers wiederholten *ῥίζα τοῦ Ἰεσσαί*. Statt des einfachen *ἐπ᾽ αὐτόν* wurde das lebendiger malende *ἐπὶ τὸν βραχίονα αὐτοῦ*, welches ſich zwar an jener Stelle des Jeſaias nicht findet, aber der bibliſchen anſchaulichen Sprache gewöhnlich iſt, gewählt", oder, wenn das Hereinſpielen von Jeſ. 51, 5. anzunehmen wäre, unmittelbar aus dieſem Jehovaſpruch entlehnt. Auf dieſelbe unmerkliche Weiſe iſt der Uebergang von einem prophetiſchen Spruch auf den andern in zwei weitern Stellen der Apologie gemacht. Sie bieten zugleich für das vorherrſchende Streben der freien Erinnerung nach Verkürzung des Schrifttextes durch Heraushebung nur des Allerweſentlichſten, zumal in Parallelſätzen, zwei neue wichtige Belegſtellen. Am erſtern Ort hat Juſtin mit der gedrängten Darſtellung der Verwüſtung Paläſtinas nach Jeſ. 1, 7. den das höchſte Elend der entweder erſchlagenen oder weggeführten Bevölkerung malenden Zuſatz aus dem Gemälde der Zerſtörung Babylon's nach Jerem. 50, 3. verbunden, in der Art, daß bei iſolirter Betrachtung derſelbe nur die natürliche Fortſetzung der detaillirten Schilderung bei Jeſaias zu ſein ſcheint[1]): *εἴρηται διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου οὕτως· ἡ γῆ αὐτῶν ἔρημος, ἔμπροσθεν αὐτῶν οἱ ἐχθροὶ αὐτῶν αὐτὴν φάγονται· καὶ οὐκ ἔσται ἐξ αὐτῶν ὁ κατοικῶν ἐν αὐτῇ.* Am andern Ort hat er das Wunder der ezechiel'ſchen Auferſtehungsviſion (37, 7. f.), deren Darſtellung in die Form der einfachen Weiſſagung umgebildet iſt, durch die Verheißung des Jeſaias (45, 23.) verſtärkt, daß dereinſt ſich Alles dem Herrn beugen werde[2]): *ἐῤῥέθη διὰ*

1) Apol. 1, 47. p. 232. [p. 84. B.].
2) Apol. 1, 52. p. 240. [p. 87. C.].

Ἰεζεκιὴλ τοῦ προφήτου οὕτως· συναχθήσεται ἁρμονία πρὸς ἁρμονίαν καὶ ὀστέον πρὸς ὀστέον, καὶ σάρκες ἀναφυήσονται· καὶ πᾶν γόνυ κάμψει τῷ κυρίῳ καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται αὐτῷ. Als letztes Zeugniß für dieſe Weiſe der Textmiſchungen ſei eine der Stellen aus dem Dialog gewählt, wo, wie in den vorbemerkten Beiſpielen, die Ausſprüche Verſchiedener ausdrücklich unter dem Namen eines einzigen Verfaſſers eingeführt ſind[1]): *Ἰερεμίας οὕτω βοᾷ· οὐαὶ ὑμῖν, ὅτι ἐγκατελίπετε πηγὴν ζῶσαν καὶ ὠρύξατε ἑαυτοῖς λάκκους συντετριμμένους, οἳ οὐ δυνήσονται συνέχειν ὕδωρ* (Jerem. 2, 13.)· *μὴ ἔρημος ᾖ, οὗ ἐστι τὸ ὄρος Σιών* (Jeſ. 16, 1.), *ὅτι Ἱερουσαλὴμ βιβλίον ἀποστασίου ἔδωκα ἔμπροσθεν ὑμῶν*; (Jerem. 3, 8.). Daß dieſes Citat ein frei aus dem Gedächtniß niedergeſchriebenes ſei, läßt ſich ſchon aus den mancherlei eingeſtreuten Textverſchiedenheiten erſehn. So ward im Anfang die Erzählungsform der LXX. in die der direkten Anrede umgeſetzt; der Weheruf *οὐαὶ ὑμῖν* als der prägnanteſte Ausdruck für die beſchwörenden Worte (Jerem. 2, 12.), vielleicht durch Nachklang der neuteſtamentlichen Weherufe

1) Dial. c. Tr. c. 114. p. 380. [p. 342. B. C.]. Vgl. noch die beiden ähnlichen Stellengruppen c. Tr. c. 122. p. 406. [p. 350. D.]: Jeſ. 42, 16. 43, 10. und c. 123. p. 410. [p. 352. A.]: 5 Moſ. 32, 20. Jeſ. 42, 19. Jenes erſtere Miſchcitat ſoll nach Credner (Beiträge zur Einleitung II. S. 246.) von Juſtin nicht ſowohl ſelbſtändig kombinirt, als aus der Ueberlieferung aufgenommen ſein, weil die beiden prophetiſchen Ausſprüche Jerem. 2, 12. f. und Jeſ. 16, 1., ähnlich wie bei Juſtinus, noch bei Barnabas (c. 11.) zum Theil mit denſelben Abweichungen vom Schrifttext in einander verſchmolzen ſeien. Allein nicht nur, daß mit alleiniger Ausnahme des Bildes *πηγὴν ζῶσαν* des Barnabas Text doch ſonſt himmelweit von dem des Juſtinus verſchieden iſt, daß der kombinirte Ausſpruch bei Barnabas nicht den beſtimmten Namen des Jeremias, ſondern die allgemeine Anführungsformel *λέγει ὁ προφήτης* an der Stirn trägt: ſo ſind ja — was die Hauptſache iſt — von Juſtinus drei Prophetenſtellen auf eigenthümliche Weiſe in Verbindung gebracht. Und warum konnten nicht mehrere Väter gleichzeitig auf die ſo naheliegende Kombination von Jerem. 2, 13. und Jeſ. 16, 1. geführt werden?

aus dem Mund Chriſti, eingeſchaltet; dem Fragſatz bei Jeſaias (μὴ πέτρα ἔρημός ἐστι τὸ ὄρος Σιών) durch Fallenlaſſen des πέτρα und Zertheilung in zwei Sätze ein lebendigeres Kolorit angehaucht; endlich durch Veränderung des bibliſchen Ἰσραήλ in Ἱερουσαλήμ und Aufnahme des ἔμπροσθεν ὑμῶν die hiſtoriſche Scenerie der Darſtellung weſentlich modificirt. Nach Maßgabe des Gedankenganges war die Erinnerung des Juſtinus zunächſt auf das Strafwort des Jehova bei Jeremias (2, 13.) gerichtet. Daher die Einführung des Geſammtcitats unter des Jeremias Namen. Allein durch die Erwähnung der waſſerloſen Ciſternen war zugleich das Bild der Wüſte vor die Anſchauung gebracht. Daran ſchloß ſich die Erinnerung an das Wort Jehova's bei Jeſ. 16, 1. Und indem nun der Gedanke weiter nach dem Grund jener ſo grauenvollen Verwüſtung des heiligen Berges und der heiligen Stadt forſchte, bot ſich als ſolcher höchſt natürlich die Scheidung Jehova's von ſeinem Volk (nach Jerem. 3, 8.) dar.

Wie ferner bereits an den ſeither betrachteten Schriftcitaten mitunter ſich als unmöglich erwies, ohne Vergleichung des Originals die Stelle aufzufinden, wo die in einander klingenden Erinnerungen zur Einheit zuſammengefloſſen ſeien; ſo wird dieſe Scheidung erſt recht zum Räthſel der Sphinx, wo, wie wenigſtens an zwei Stellen der Apologie, *mitten im Kontext einer längern Citatenreihe, die durch beſtimmte Anführungsformeln aus einander gehalten iſt, jenes Ineinanderfließen getrennter Schriftſtellen* plötzlich wieder mit unterläuft. So hat Juſtin das eine Mal, indem er den Heiden zeigen will, daß im A. T. vom heiligen Geiſt öfter als im Namen Chriſti geredet ſei, folgende altteſtamentliche Lehrſprüche mit einander verknüpft[1]): οὕτως φθέγγεται· ἐγὼ ἐξεπέτασα τὰς χεῖράς μου u. ſ. f. (Jeſ. 65, 2.)[2]). Καὶ πάλιν· τὸν νῶτόν μου τέθεικα εἰς μάστι-

---

1) Apol. 1, 38. p. 214. [p. 77, C. D.]. 2) Vgl. S. 257.

γας καὶ τὰς σιαγόνας μου εἰς ῥαπίσματα, τὸ δὲ πρόσωπόν μου οὐκ ἀπέστρεψα ἀπὸ αἰσχύνης ἐμπτυσμάτων· καὶ ὁ κύριος βοηθός μου ἐγένετο· διὰ τοῦτο οὐκ ἐνετράπην, ἀλλ' ἔθηκα τὸ πρόσωπόν μου ὡς στερεὰν πέτραν, καὶ ἔγνων, ὅτι οὐ μὴ αἰσχυνθῶ, ὅτι ἐγγίζει ὁ δικαιώσας με (Jeſ. 50, 6—8.). *Καὶ πάλιν ὅταν λέγῃ· αὐτοὶ ἔβαλον κλῆρον ἐπὶ τὸν ἱματισμόν μου* (Pſalm 22, 19.), *καὶ ὤρυξάν μου πόδας καὶ χεῖρας* (Pſ. 22, 17.). *Ἐγὼ δὲ ἐκοιμήθην καὶ ὕπνωσα καὶ ἀνέστην· ὅτι κύριος ἀντελάβετό μου* (Pſalm 3, 6.). *Καὶ πάλιν ὅταν λέγῃ· ἐλάλησαν ἐν χείλεσιν, ἐκίνησαν κεφαλήν, λέγοντες· ῥυσάσθω ἑαυτόν* (Pſ. 22, 8. f.). In dieſem Citat iſt vorzüglich die Thatſache von Wichtigkeit, daß, während alle übrigen Schriftworte (von einigen Kleinigkeiten abgeſehn) mit ungewöhnlicher Treue wiedergegeben ſind, alſo dem Kirchenvater vielleicht ſeine Handſchrift der LXX. (wie noch ſonſt mitunter in der Apologie) vorgelegen hatte, während die verſchiedenen Schriftſtellen mittelſt des wiederholten *καὶ πάλιν* auf das ſorgſamſte von einander unterſchieden ſind, nur die Pſalmworte mit größerer Freiheit angeführt und die Worte aus Pſalm 3, 6. nach Form wie Inhalt ſo innig mit dem Kontext der nächſtvorhergehenden aus Pſalm 22, 19. 17. in Beziehung geſetzt ſind, daß ſie mit denſelben nur Einen Ausſpruch zu bilden ſcheinen. Was die Textabweichungen im Einzelnen betrifft, ſo iſt über das Abſichtsvolle der Auslaſſung in Jeſ. 65, 2. bereits oben geſprochen worden. Die Varianten in Jeſ. 50, 6—8. ſind zu kleinlich, als daß ſie einer genauern Aufzählung bedürften. Da ferner Juſtin aus den letzten Leidenstagen des Gottesſohnes bloß die ſignifikanteſten Züge herauszuheben die Abſicht hatte, ſo ſind aus den beiden Verſen Pſalm 22, 17. 19. lediglich die Momente des Durchgrabenſeins an Händen und Füßen und der Kleidertheilung durch das Loos erwähnt: jenes, weil die im Pſalmtext unmittelbar vorhergehenden Worte doch nichts als gewiſſermaßen eine Einleitung zu dem Aeußerſten jener Gewaltthat enthielten; dieſes,

weil das erſte Glied des Verſes 19. in dem zweiten ſchon einbegriffen war. Wohl nur durch Zufall ſind überdieß beide Verſe in umgekehrter Reihenfolge aufgeführt. Eine nicht minder bedeutungsloſe Gedächtnißabirrung iſt die Wortumſtellung in beiden, indem die **LXX.** *ὤρυξαν χεῖράς μου καὶ πόδας μου* und *ἐπὶ τὸν ἱμαντισμόν μου ἔβαλον κλῆρον* leſen. Da ferner im Bewußtſein der alten Kirche Tod und Auferſtehung Chriſti ſo gut wie untrennbare Begriffe bildeten, ſo war nahe genug gelegt, daß, nachdem Juſtin der Kreuzesmartern Erwähnung gethan hatte, er die Hinweiſung auf die Auferſtehungsthatſache anſchloß. Indem er dieſelbe aber auf die Worte des dritten Pſalms gründete, iſt er vielleicht nur einer traditionalen Auslegung gefolgt. Dieſe Pſalmworte (3, 6.) ſelbſt ſind faſt wörtlich wiedergegeben, nur daß ſtatt des *ἐξεγέρθην* der **LXX.** das dem kirchlichen Sprachgebrauch geläufigere *ἀνέστην* und ſtatt *ἀντιλήψεται* das Präteritum *ἀντελάβετο* gewählt iſt. Jenes wohl, weil die Kirche viel lieber von einer Auferſtehung als der Auferweckung Chriſti ſprach. Dieſes entweder, weil Juſtin das Präteritum bereits in ſeiner Handſchrift der **LXX.** vorgefunden hatte oder, wie wahrſcheinlicher, weil er durch den Nachklang der vorausgegangenen Präterita und die Erinnerung, für Chriſtus ſei die Thatſache der Auferſtehung eben kein Gegenſtand zukünftiger Erfüllung mehr, darauf geführt worden war. Wenn endlich am Schluß der Anführung aus Pſalm **22**, 8. f. das *λέγοντες* eingerückt iſt, ſo mochte dieß durch die Erinnerung an die ſynoptiſche Geſchichtsdarſtellung über Chriſti letzte Stunden veranlaßt ſein. Wogegen für den Wegfall des ſelbſt bei Matthäus (27, 42.) anklingenden *ἤλπισεν ἐπὶ κύριον* am wahrſcheinlichſten auf eine Gedächtnißuntreue zurückzugehn ſein dürfte.

Die zweite der hierher gehörigen Schriftſtellen, die gleich der erſten zunächſt in exegetiſchem Intereſſe, nämlich zum Beweis angeführt iſt, daß von den Propheten häufig im Namen des Vaters geredet ſei, lautet[1]): *ἐλέχθησαν*

1) Apol. 1, 37. p. 212. 214. [p. 77. A—C.].

διὰ Ἠσαΐου . . . οἶδε οἱ λόγοι· ἔγνω βοῦς τὸν κτησάμενον καὶ ὄνος τὴν φάτνην τοῦ κυρίου αὐτοῦ, Ἰσραὴλ δέ με οὐκ ἔγνω καὶ ὁ λαός μου οὐ συνῆκεν. Οὐαὶ ἔθνος ἁμαρτωλόν, λαὸς πλήρης ἁμαρτιῶν, σπέρμα πονηρόν, υἱοὶ ἄνομοι ἐγκατελίπετε τὸν κύριον (Jeſ. 1, 3. f.). *Καὶ πάλιν ἀλλαχοῦ, ὅταν λέγῃ ὁ αὐτὸς προφήτης ὁμοίως ἀπὸ τοῦ πατρός· ποῖόν μοι οἶκον οἰκοδομήσετε, λέγει κύριος· ὁ οὐρανός μοι θρόνος καὶ ἡ γῆ ὑποπόδιον τῶν ποδῶν μου* (Jeſ. 66, 1.). *Καὶ πάλιν ἀλλαχοῦ· τὰς νουμηνίας ὑμῶν καὶ τὰ σάββατα μισεῖ ἡ ψυχή μου* (Jeſ. 1, 14.), *καὶ μεγάλην ἡμέραν νηστείας καὶ ἀργείαν οὐκ ἀνέχομαι* (Jeſ. 1, 13.)· *οὐδ᾽ ἂν ἔρχησθε ὀφθῆναί μοι* (Jeſ. 1, 12.), *εἰσακούσομαι ὑμῶν. Πλήρεις αἵματος αἱ χεῖρες ὑμῶν* (Jeſ. 1, 15.)· *κἂν φέρητε σεμίδαλιν, θυμίαμα, βδέλυγμά μοί ἐστι* (Jeſ. 1, 13.)· *στέαρ ἀρνῶν καὶ αἷμα ταύρων οὐ βούλομαι* (Jeſ. 1, 11.). *Τίς γὰρ ἐξεζήτησε ταῦτα ἐκ τῶν χειρῶν ὑμῶν;* (1, 12.) *Ἀλλὰ διάλυε πάντα σύνδεσμον ἀδικίας, διάσπα στραγγαλιὰς βιαίων συναλλαγμάτων* (Jeſ. 58, 6.), *ἄστεγον καὶ γυμνὸν σκέπε, διάθρυπτε πεινῶντι τὸν ἄρτον σου* (58, 7.). Auch dieſes Citat ergibt beim erſten Ueberleſen den beſtimmteſten Eindruck der Wortgenauigkeit. Mit Sorgfalt ſcheinen die altteſtamentlichen Ausſprüche je nach ihrer Stellung bei Jeſaias durch die Trennungsformel *καὶ πάλιν ἀλλαχοῦ* von einander unterſchieden. Vorzüglich die Schlußſätze offenbaren eine Präciſion und einen rhythmiſchen Wohllaut, wie er ſonſt in Juſtin's Schriften nicht eben allzuoft aufſtößt. In der That iſt der erſte Ausſpruch (Jeſ. 1, 3. f.) buchſtäblich treu nach den LXX. wiedergegeben, ſei's daß Juſtinus denſelben kraft ſeines bildlich ſprüchwörtlichen Gepräges in beſonders klarer Erinnerung trug, ſei's daß er hier ſeine Bibelhandſchrift nachgeſchlagen hatte. Auch in dem nächſten Apomnemoneuma aus Jeſ. 66, 1. zeigt alles Weſentliche vollkommene Uebereinſtimmung mit dem Text der LXX., nur daß die Worte *ποῖόν μοι οἶκον οἰκοδομήσετε* vorangeſtellt ſind, weil auf ihnen der

Schwerpunkt des Gedankens ruhte und die übrigen Sätze zu denſelben im bloßen Verhältniß der Begründung ſtehn. Aber neben dieſer Treue welch' ein Durcheinander in allen übrigen Textſätzen! Nicht allein, daß die Verſe Jeſ. **1, 11—15.** mit volleſter Willkür unter einander geworfen und ihnen ohne irgend eine Trennungsformel die Jehovaworte aus Jeſ. **58, 6.** f. in der Form des Gegenſatzes angeſchloſſen ſind. Eben jene ſo in einander verſchlungenen Verſe des erſten Kapitels geben zugleich die anſchaulichſten Belege, wie die freie Erinnerung, ſobald ſie einmal von dem Hauptgedanken einer Lehrentwickelung beherrſcht iſt, alles dem Hauptzweck nicht unmittelbar Dienende fallen läßt oder verkürzt, von den vorgefundenen Ausdrücken ſtets nur die lebendigern, markirtern, maleriſchen feſthält. Das Hauptabſehn des Propheten in jener Schilderung war offenbar, den Gegenſatz zwiſchen dem bloß äußerlichen Formendienſt des levitiſchen Kultus und dem geiſtigen Gottesdienſt der Herzenserneuerung und Barmherzigkeit ins Licht zu ſtellen. Indem daher die reproducirende Erinnerung dieſe Grundidee feſthielt, hatte ſich ihr in Folge ſelbſtändiger geiſtiger Durcharbeitung, völlig unabhängig von der Satzfolge des Schrifttextes, der neue, faſt künſtleriſch gruppirte Parallelismus gebildet, deſſen Endglieder (πλήρεις αἵματος αἱ χεῖρες ὑμῶν und τίς γὰρ ἐξεζήτησε ταῦτα ἐκ τῶν χειρῶν ὑμῶν ſich ſammt dem gedoppelten Vorderglied, zu welchem jene ſich wieder als Kauſalſätze verhalten, gegenſeitig auf das vollſtändigſte decken. Da ferner die Sabbathordnung gewiſſermaßen als die Blüthe des ganzen levitiſchen Kultus das Hauptintereſſe des chriſtlichen Apologeten in Anſpruch nahm; da der Ausdruck des Haſſes zu den ſtärkſten Ausdrücken gehörte, in denen von Jeſaias als im Namen Gottes gegen die Aeußerlichkeit des Nationalkultus geredet werden konnte: ſo ſind aus Vers **14.** die Worte τὰς νουμηνίας ὑμῶν καὶ τὰ σάββατα μισεῖ ἡ ψυχή μου voraufgenommen, nur mit der Modifikation, daß anſtatt des ἑορτάς der **LXX.** das umfaſſendere, jenes von ſelbſt ſchon

einſchließende *σάββατα* bevorzugt iſt. An dieſe Worte ſind hierauf unter Uebergehung des wiederholten, pleonaſtiſchen *τὰς νουμηνίας ὑμῶν καὶ τὰ σάββατα* die Worte aus Vers 13. *καὶ μεγάλην ἡμέραν νηστείας καὶ ἀργείαν οὐκ ἀνέχομαι* mit veränderter Anknüpfungsformel angeſchloſſen. Endlich iſt durch Zuſammenziehung der ſich bedingenden Sätze aus Vers 12. und 15., daß, weil des Volkes Hände des Blutes voll ſeien, auch ſein Erſcheinen vor dem Angeſicht Jehova's keine Erhörung bewirke, das erſte Hauptglied des freigeſtalteten Parallelismus vortrefflich abgerundet. Alle übrigen Sätze aus Vers 12. 14. f., welche den Gliedern jenes Parallelismus (*οὐδ᾽ ἂν ἔρχησθε ὀφθῆναί μοι, εἰσακούσομαι ὑμῶν, πλήρεις αἵματος αἱ χεῖρες ὑμῶν*) im Schrifttext noch zur Seite ſtehn, ſind dabei weggelaſſen. Mit Recht, weil ſie eine weſentliche Verſtärkung des Sinnes nicht darboten, vielmehr der Sinn gerade durch die prägnante Kürze verſchärft ſchien. Anſtatt des maleriſchern (Vers 12. f.: *πατεῖν τὴν αὐλήν μου οὐ προσθήσεσθε*) iſt ferner das jenes mit einſchließende *οὐδ᾽ ἂν ἔρχησθε ὀφθῆναί μοι* vorgezogen, weil — wie bereits Bindemann nicht unrichtig bemerkt hat [1]) — gerade das Beſtreben der Juden, Gottes Blick auf ihre äußerlichen Geſetzbezeugungen zu lenken, all' ihre Werke bedingte und deshalb am wenigſten zu übergehn war. Indem Juſtin demnächſt ſich zur Geſtaltung des zweiten Hauptgliedes ſeines neugeſchaffenen Parallelismus wandte, hatte die Erinnerung im Grund nur nöthig, alle die übrigen Hauptzüge kurz zuſammen zu faſſen, welche noch in der Prophetie des Jeſaias (1, 11—15.) vorlagen; natürlich auch hier wieder mit den Textumbildungen, welche durch das Geſetz jenes Parallelismus gefordert waren. Alſo im Beſondern unter Uebergehung des Prädikats *μάταιον* (Vers 13.), weil es ſchon mehr als hinreichend in dem ſtärkſten der Ausdrücke für das göttliche Mißfallen *βδέλυγμα* mit enthalten war;

1) Theologiſche Studien und Kritiken a. O. S. 418.

ferner unter Ausſtoßung des *καὶ τράγων* (Vers 11.), ſofern durch die Klaſſen der Stiere und Lämmer der Begriff der Thieropfer bereits vollſtändig bezeichnet ſchien. Daß die Anfangsworte des V. 11. nicht mit aufgenommen wurden, geſchah unſtreitig, weil ſie in die Fügung jenes Parallelismus nicht paßten. Nachdem endlich durch den allein noch übrigen Fragſatz (*τίς γὰρ ἐξεζήτησε ταῦτα ἐκ τῶν χειρῶν ὑμῶν*) die zweite Hälfte der Parallelperiode höchſt angemeſſen abgeſchloſſen, mit ihr zugleich das Strafurtheil Jehova's über die Aeußerlichkeit des bloß legalen Kultus zu Ende geführt war: ſieht ſich die Erinnerung, indem ſie nach dem treffendſten und erſchöpfendſten Ausdruck für die wahrhaft geiſtige, Gottes wie des Menſchen würdige Anbetungsweiſe ſucht, auf den ſpätern Ausſpruch des Jeſaias (58, 6. f.) geführt, wo das Volk in vermeſſenem Hadern mit ſeinem Gott auf die Leiſtungen ſeiner werkſeligen Geſetzestreue förmlich Berufung einlegt. Und der Hauptinhalt dieſes Ausſpruchs, durch deſſen plaſtiſch anſchauliche Ausdrucksweiſe jene Gedankenüberleitung vielleicht vermittelt war, wird theils in wörtlicher Treue theils mit angemeſſenen Abkürzungen angeſchloſſen.

Ueberblickt man das Hauptſächlichſte dieſer Darſtellung noch einmal; ſo dürfte ſo viel außer Zweifel ſein, daß Juſtin ſich in ſeinen Schriftcitaten aus dem A. T., gleichwie beim Gebrauch der Klaſſiker, oft und gern dem Zug der freien Erinnerung überlaſſen habe, daß in ſeinen altteſtamentlichen Citaten die weſentlichſten der überhaupt denkbaren und in den Werken anderer Kirchenväter nachweisbaren Textabweichungen vorliegen, daß daher ſelbſt bei den ſtärkſten Textmetamorphoſen kein Recht iſt, ſofort auf den Gebrauch einer nichtkanoniſchen Quelle zu ſchließen. Daß andererſeits eben ſo oft von dem Kirchenvater ſeine Bibelhandſchrift nachgeſehn worden ſei, dafür ſprechen nicht bloß die zahlreichen, mitunter ganze Kapitel aus den Propheten (Jeſaias vor allen) oder ganze Pſalmen umfaſſenden Schriftcitate, welche den Text der **LXX.** mit buchſtäblichſter Treue

wiedergeben; ſondern am beſtimmteſten der Umſtand, daß nicht ſelten ein und derſelbe, jetzt mit den deutlichſten Zeichen der Gedächtnißanführung citirte, altteſtamentliche Ausſpruch ſpäter in volleſter Uebereinſtimmung mit dem Text der LXX. wiederkehrt. Dabei wär's nun freilich das vergeblichſte Beginnen, wollte man in jedem einzelnen Fall beſtimmt ermitteln, wo Juſtin an der Hand ſeiner LXX. und wo er geſtützt auf die Treue ſeines Gedächtniſſes referirt habe. Denn die Meſſianität oder Nichtmeſſianität der einzelnen Schriftſtellen gibt hierfür nicht den entfernteſten Maßſtab. Die Wortgenauigkeit insbeſondere der kürzern Citate iſt ebenſo ſicher aus der Beſtimmtheit der mit vorzüglicher Lebhaftigkeit angeregten Erinnerung als aus der Einſicht in die Handſchrift zu erklären. Und ſelbſt bei den längern Citaten, bei denen doch der Gebrauch der Handſchrift das Wahrſcheinlichſte iſt, hat ſich wieder eine ſolche Menge unbedeutenderer Textverſchiedenheiten eingedrängt, daß jedenfalls die Hilfsannahme nothwendig wird, es haben ſich im Moment des Niederſchreibens, je nachdem das Auge von den Blättern der Handſchrift abgeſchweift war (ſei's durch den völlig freien Geiſtestrieb oder durch den Dazwiſchenklang paralleler Erinnerungen), neue Schwankungen und Fehlgriffe gebildet. Genug, daß in allen Theilen der Schriften Juſtin's mit wortgetreuen ſich mehr oder minder freie Citate aus dem A. T. durchkreuzen. Und es iſt einer der ſtärkſten Irrthümer, wenn man noch bis heute friſchweg verkündet hat: nur in der Apologie ſei jenes Durcheinander der Gedächtnißcitate zu Hauſe, indeß im Dialog (mit äußerſt geringen Ausnahmen) das A. T. auf das treueſte nach dem Wortlaut der LXX. angeführt werde. Allerdings iſt ein Unterſchied zwiſchen dem Schriftgebrauch in den beiden Werken. Wie in der Ermahnungsrede und der Apologie der völlig regelloſe, ſo darf im Dialog der wortgetreue Schriftgebrauch als der vorherrſchende bezeichnet werden. Allein nachdem doch einmal feſtſteht, daß Juſtin das A. T. im Dialog wie in der Apologie ſehr häufig, ſelbſt

mit den allerſtärkſten Textumgeſtaltungen frei aus der Erinnerung citirt habe: was könnte bei der Frage nach dem Urſprung der Textverſchiedenheit in den Evangeliencitaten auf das Mehr oder Minder jener altteſtamentlichen Anführungen ankommen? Ferner wie laut der obigen Beiſpielſammlung der Dialog alle weſentlichen Textveränderungen der altteſtamentlichen Schriftcitate mit den Citaten in der Apologie theilt: fehlt's etwa in dieſer umgekehrt an den längſten Citaten, die in buchſtäblicher Uebereinſtimmung mit den **LXX.**, faſt ohne alle Varianten reproducirt ſind[1])? So wenig, daß in einzelnen dieſer Fälle die Apologie ſogar den entſchiedenen Ruhm der größern Textgenauigkeit behauptet, da nämlich wo die Schriftworte im Dialog bis zur Sinnveränderung willkürlich umgeſtaltet ſind. Endlich was die Hauptſache iſt, gerade in den altteſtamentlichen Schriftcitaten des Dialogs hatte Juſtin die dringendſte Veranlaſſung, auf möglichſte Wortgenauigkeit bedacht zu ſein. Im Dialog nämlich hatte er mit Widerſachern zu ſtreiten, denen das A. T. bis ins Einzelnſte durch gelehrtes Studium wie durch den Jugendunterricht bekannt war, denen alſo eine erheblichere Abweichung vom Schrifttext nicht leicht entgehn konnte, und deren Wortklauberei in Auslegung des Geſetzes zum Sprüchwort geworden iſt[2]). In den häufigen Religionskontroverſen zwiſchen Chriſten und Juden war

---

1) So Pſalm 1. und 2.: apol. 1, 40. p. 218. [p. 79.] — Pſalm 19, 2—5.: apol. 1, 40. p. 216. [p. 78. D.] u. a. St.

2) Juſtin ſelbſt geißelt dieſen Kleinigkeitsgeiſt oft auf das bitterſte. So wirft er den Rabbinen vor, daß ſie, ob ihnen ſchon zehntauſend trefflicher Worte geſagt würden, doch das einzelne, vielleicht weniger gelungene oder mißverſtandene aufgriffen, um Ruchloſigkeit daraus zu leſen (c. Tr. c. 115. p. 384. [p. 343. C. D.]), daß ihnen das Höchſte im Geſetz und den Propheten gleichgültig ſei, warum aber dem Namen des Abraham zuerſt ein Alpha, dem der Sara ein Rho zugeſetzt ſei, warum in der oder jener Stelle nicht die weiblichen Kameele erwähnt würden und dergleichen, dieß würde mit der Wichtigkeit einer Religionsfrage beſprochen (c. Tr. c. 112. sq. p. 372. 374. [p. 339. sq.]).

überhaupt der Buchſtabe das eigentliche Punktum ſaliens, weil davon die Meſſianität oder Nichtmeſſianität eines Ausſpruchs abhing; und Juſtin ſelbſt hatte die Sache auf die Spitze getrieben, daß er die Rabbinen unredlicher Verfälſchung der dem Chriſtenthum günſtigen, weil meſſianiſchen Texte, ja der Austilgung ganzer Schriftabſchnitte aus dem A. T. anklagte [1]). Bei allen Bekehrungsverſuchen mit Juden war bis ins kleinſte Detail der Schriftbeweis zu führen, daß Jeſus von Nazareth, der von ſeinem Volk verworfene und gekreuzigte, dennoch der Chriſt, daß er der von den Propheten verheißene, nach Geburt, Thaten, Leiden vorbeſchriebene Weltheiland, der Sohn Gottes ſei. In all' dieſen Beziehungen war die Stellung gegenüber den Heiden eine total verſchiedene. Allerdings iſt gleicherweiſe in der Apologie die Meſſianität Chriſti als Hauptbeweis für die Göttlichkeit des Chriſtenthums betont. Allein die Schriften des A. Ts. waren den Griechen ſo gut wie völlig unbekannt, jedenfalls noch unbekannter als die Wahrheiten und die Geſchichte des Chriſtenthums ſelbſt. Zu ihrer Ueberzeugung genügten außer dem Hinweis auf das Verwandtſchaftliche ihrer eigenen Theologie und das Vortreffliche der chriſtlichen Sittenlehre ſchon die allgemeinſten Pinſelſtriche aus dem Totalbild der altteſtamentlichen Prophetie. Und hatte Juſtin Naivität genug, die Beherrſcher des römiſchen Weltreichs zur Lektüre des A. Ts. einzuladen, für den Fall daß ſie eine umfaſſendere Kenntnißnahme wünſchten: ſo hat er ſich doch wohl ſelbſt kaum überredet, daß die Kaiſer nichts Eiligeres zu thun haben möchten, als die Bürden ihrer Regierungsſorgen bei Seite werfend ſich über Hals und Kopf in die Schriftrollen des A. Ts. zu vertiefen. In keinem Fall war für Buchſtabentreue in den Citaten der Apologie ein Bedürfniß vorhanden. Und um ſo lieber durfte ſich Juſtin des Nachſchlagens ſeiner **LXX.** überhoben achten, je mühſeliger daſſelbe bei dem gro-

1) c. Tr. c. 71. sqq. p. 240. sqq. [p. 297. sq.] — c. 84. p. 286. [p. 310. C.] — c. 120. p. 400. [p. 348. D.].

ßen Umfang und der Ungefügigkeit der altteſtamentlichen Schriftrollen war. Der Umſtand alſo, daß im Dialog die Citate des A. Ts. öfterer als in der Apologie wortgetreu angeführt ſind, iſt ſo weit entfernt, Juſtin's Gewöhnung im altteſtamentlichen Schriftgebrauch in Frage zu ſtellen, daß umgekehrt die dennoch zahlreich vorhandenen und ſo bedeutenden Textverſchiedenheiten des Dialogs im Vergleich mit den widerſtrebenden Verhältniſſen gerade die allerſtärkſten Zeugniſſe ſind, wie dem Kirchenvater das freie Citiren nach der Sitte ſeiner Zeit gewiſſermaßen zur andern Natur geworden war.

---

§. 33.

Juſtin's Evangeliencitate im Allgemeinen.

Möchte nach den bisherigen Ausführungen nun zwar bereits ohne den Verdacht der Uebereilung geſtattet ſein, den freieſten Schriftgebrauch bei Juſtin auch hinſichtlich der Evangelien vorauszuſetzen und unverweilt die noch übrige Hauptfrage in Betracht zu ziehn, ob und in wieweit ſich nach Anleitung der oben aufgeſtellten allgemeinen Grundſätze und Erfahrungsthatſachen ſeine Evangeliencitate auf den kanoniſchen Evangelientext zurückführen laſſen: ſo ſcheint dennoch, um den ſo vielbeſtrittenen Boden gleichſam Schritt für Schritt zu erobern, räthlich, daß jener Thatbeſtand ſelbſt erſt aus den Evangeliencitaten der Denkwürdigkeiten konſtatirt werde. Es iſt nämlich eine ſchon oft gemachte, aber eben ſo oft vornehm ignorirte Bemerkung, daß Juſtin ſich in ſeinen Evangeliencitaten keineswegs gleich bleibe, daß er vielmehr die ſynoptiſchen Schriftſtellen an verſchiedenen Orten verſchieden, zum Theil mit höchſt bedeutenden Textabweichungen anführe. Etliche dieſer Stellen ſind ſchon oben beſprochen worden[1]). Andere werden ſpäter ihren Platz fin-

1) Vgl. S. 106. 111. 117. f. 141. 148. f.

den. Drei ſei vergönnt hier einer nähern Betrachtung zu unterwerfen [1]). Wo Juſtin für die Chriſtenpflichten der Wohlthätigkeit und Feindesliebe den Schriftbeweis führt, hat er folgende zwei Gnomen der Bergpredigt mit einander verknüpft:

Apol. 1, 15. p. 170. [p. 62. E.]:	Dial. c. Tr. c. 96. p. 328. [p. 324. A.]:
Ἔφη· γίνεσθε δὲ χρηστοὶ καὶ οἰκτίρμονες, ὡς καὶ ὁ πατὴρ ὑμῶν χρηστός ἐστι καὶ οἰκτίρμων· καὶ τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἀνατέλλει ἐπὶ ἁμαρτωλοὺς καὶ δικαίους καὶ πονηρούς.	*Χριστὸς ἐδίδαξεν ἡμᾶς καὶ ὑπὲρ τῶν ἐχθρῶν εὔχεσθαι, εἰπών· γίνεσθε χρηστοὶ καὶ οἰκτίρμονες, ὡς καὶ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος· καὶ γὰρ τὸν παντοκράτορα θεὸν χρηστὸν καὶ οἰκτίρμονα ὁρῶμεν, τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἀνατέλλοντα ἐπὶ ἀχαρίστους καὶ δικαίους καὶ βρέχοντα ἐπὶ ὁσίους καὶ πονηρούς, οὓς πάντας ὅτι καὶ κρίνειν μέλλει ἐδίδαξε.*

Daß in dieſem aus Matth. 5, 45. und Luk. 6, 35. ſ. kombinirten Citat eine Gedächtnißanführung vorliege, iſt theils aus den Abweichungen der beiden Textformen unter einander theils ſchon aus der Beſchaffenheit jeder einzelnen zu erſehn. So iſt in der Textform der Apologie das Doppelbild des Matthäus in Eines zuſammengezogen, wobei die läſtige Tautologie des *ἁμαςτωλούς* und *πονηρούς*

---

1) Die übrigen mögen kurz verzeichnet werden: Matth. 1, 21—23. Luk. 1, 30—32. 35. 38.: apol. 1, 33. p. 206. 208. [p. 74. E. 75. A. B.] und c. Tr. c. 100. p. 338. [p. 327. D.] — Matth. 3, 11. ſ. 16. ſ. Luk. 3, 16. ſ. 21. ſ.: c. Tr. c. 49. p. 158. [p. 268. E.] und c. 88. p. 302. sqq. [p. 315. sq.] — Matth. 7, 22. ſ. Luk. 13, 26. ſ.: apol. 1, 16. p. 172. [p. 64. A.] und c. Tr. c. 76. p. 258. [p. 301. E.] — Matth. 11, 27.: apol. 1, 63. p. 262. [p. 95. D.] 1, 63. p. 264. [p. 96. B.] und c. Tr. c. 100. p. 334. [p. 326. D.] — Matth. 19, 16. ſ. Luk. 18, 18. ſ.: apol. 1, 16. p. 172. [p. 63. E.] und c. Tr. c. 101. p. 338. [p. 328. A.] — Matth. 21, 4. ſ.: apol. 1, 35. p. 212. [p. 76. C. D.] — Matth. 23, 23. ſ. 27. Luk. 11, 42.: c. Tr. c. 17. p. 62. [p. 235. C. D.] und c. 112. p. 372. 374. [p. 339. E.] — Matth. 24, 11. 24.: c. Tr. c. 35. p. 114. [p. 253. C.] und c. 82. p. 280. [p. 308. D.] — Matth. 27, 39. ſ. 43. Luk. 23, 35.: apol. 1, 38. p. 214. [p. 77. E.] und c. Tr. c. 101. p. 340. [p. 328. C.] — Luk. 20, 34—36.: c. Tr. c. 81. p. 280. [p. 308. B.] und de resurr. c. 2. sq. p. 510. 516.

mit unterlief[1]). Im Dialog ſind die Schriftworte mit Aufopferung ihrer urſprünglichen Konſtruktion dem Erzählungsſtil einverleibt. Ganz klar vor Augen liegen die Verſchiedenheiten der beiden Textformen unter einander. Was insbeſondere das Gleichniß vom Sonnenſchein und Regen betrifft, ſo war bei dem theilweiſe Tautologiſchen ihres Inhalts und dem Zufälligen ihrer Auswahl faſt unvermeidlich, daß nicht die Worte mannigfach in einander überfloſſen oder Verwechſelungen erlitten. Daher im Gebrauch gerade dieſer Worte bei den Kirchenvätern die äußerſte Verſchiedenheit ſtatthat. Die Grundbeziehung in Juſtin's Erinnerung war offenbar, was die Kombination beider Schriftſtellen angeht, auf die Gnome bei Lukas (6, 36.) gerichtet. Indem daher der Gedanke nach der religiöſen Begründung des Gebotes der Barmherzigkeit ſuchte, bot ihm ſich durch die allernatürlichſte Ideenverknüpfung die Hinweiſung auf das Vorbild des barmherzigen Gottes dar (Luk. 6, 35.), der die Segnungen ſeiner Sonne und ſeines Regens ſelbſt den Böſen und Ungerechten nicht entziehe. Denn wie nichts ſonſt ſchienen dieſe Segnungen Thatbeweiſe einer Alles umfaſſenden, durch nichts beſchränkten Liebe. Nachdem aber einmal dieſe Gedankenmiſchung erfolgt war, mußte die bemerkte Sprachmiſchung von ſelbſt nachfolgen, da gerade hier Wort und Gedanke ſich auf das engſte decken. So geſchah naturgemäß, daß in den Text der Gnome der erweiternde Zuſatz *χρηστός* aus Luk. 6, 35.[2]) und in das

1) Daß dieſe Zuſammenziehung der bloßen Fahrläſſigkeit eines Abſchreibers auf Rechnung zu ſtellen und hinter *δικαίους* die Worte *καὶ βρέχει ἐπὶ ὁσίους* nachzutragen ſeien, iſt eine an ſich zwar mögliche, aber ſo wenig durch Juſtin's ſonſtiges Verfahren bei Citaten als irgend durch das Anſehn von Handſchriften empfohlene Annahme.

2) Wie nahe dem Standpunkt der freien Erinnerung überhaupt die Aufnahme eines ſolchen Zuſatzes lag, wird durch Clemens von Alexandrien bezeugt, der des Lukas Spruch (6, 36.) in der Textgeſtalt hat: **strom. 2, 19, 100. T. II. p. 184.**: *γίνεσθε, φησὶν ὁ κύριος, ἐλεήμονες καὶ οἰκτίρμονες, ὡς ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος οἰκτίρμων ἐστίν.*

Sinnbild aus Matth. 5, 45. im Dialog das ἀχαρίστους des Lukas hineinklang. Auffallend könnte höchſtens ſcheinen, daß im Dialog zur Rechtfertigung des Gebotes der Feindesliebe nicht ſowohl auf den doch ſo nahe gelegten Ausſpruch (Matth. 5, 44. oder Luk. 6, 27. f.), als auf den ungleich entferntern und nur mittelbar beweiskräftigen Spruch (Luk. 6, 36.) Berufung eingelegt iſt. Allein hier wirkte offenbar die Gewöhnung aus der Apologie nach. Iſt endlich die zweimalige, ſo durchaus gleiche Verbindung der beiden Sprüche aus Matthäus und Lukas als Beweis angeſehn worden, daß Juſtin dieſe Verbindungsform in ſeinem (unkanoniſchen) Evangelium vorgefunden, alſo die Schriftſtellen nicht aus den kanoniſchen Evangelien entlehnt haben könne[1]): woher in dieſem Fall die ſonſtigen Textverſchiedenheiten? Muß alſo hierfür auf die Produktivität der freien Erinnerung zurückgegangen werden: warum nicht gleicher Weiſe für die Stellenkombination? Bethätigt ſich ja, wie ſpäter zu erweiſen ſein wird, die Eigenthümlichkeit der freien Erinnerung gerade im Beharren bei den ſelbſtgeſchaffenen Textformen!

Die zweite der betreffenden Schriftſtellen lautet:

Apol. 1, 16. p. 172. [p. 63. D.]:	Dial. c. Tr. c. 93. p. 320. [p. 321. A.]:
Οὕτως ἔπεισεν, εἰπών· μεγίστη ἐντολή ἐστι· κύριον τὸν θεόν σου προσκυνήσεις καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος σου, κύριον τὸν θεὸν τὸν ποιήσαντά σε.	*Δοκεῖ καλῶς εἰρῆσθαι ὑπὸ τοῦ ἡμετέρου κυρίου καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἐν δυσὶν ἐντολαῖς πᾶσαν δικαιοσύνην καὶ εὐσέβειαν πληροῦσθαι· εἰσὶ δὲ αὗται· ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος σου, καὶ τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν.*

Auch in dieſem Citat, für welches vorzüglich die Parallelſtellen Matth. 22, 37—40. Mark. 12, 29—31. und Luk. 10, 27. zu vergleichen ſind, iſt das Freigeſtaltende

1) Credner Beiträge zur Einleitung I. S. 241. Vgl. dagegen Bindemann a. O. S. 436. f.

der Gedächtnißcitation auf das leichteſte zu erkennen. Man vergleiche nur den eingedrungenen unbibliſchen Zuſatz: *κύριον τὸν θεὸν τὸν ποιήσαντά σε*, der dem Zorneifer Juſtin's über die Behauptung der Gnoſtiker, daß der Gott des Chriſtenthums ein anderer als der weltſchöpferiſche Judengott ſei, ſeinen Urſprung verdankt und der daher noch öfter in Citaten und ſonſt unter den wechſelndſten Formen wiederkehrt[1]). Sodann die erklärende Umſchreibung der Bibelworte (bei Matth. 22, 40.: *ἐν ταύταις ταῖς δυσὶν ἐντολαῖς ὅλος ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται κρέμανται*) durch die Sentenz, daß in den zwei Geboten ſich alle Gerechtigkeit und Frömmigkeit erfülle. Endlich in den beiden Citaten den Gedankenwechſel der Gottesliebe und Gottanbetung. Zugleich wird durch dieſe Textbildungen ſo recht anſchaulich, wie leicht und unvermerkt des Erinnernden eigene Gedanken mit Schriftworten ſich vermiſchten, dergeſtalt, daß ohne den Anhalt des gegebenen Schrifttextes ihre Unterſcheidung unmöglich wäre. An welche der ſynoptiſchen Parallelſtellen übrigens die Erinnerung zunächſt angeſchloſſen geweſen ſei, dürfte zu beſtimmen ſchwer ſein, indem die Texte gleich wie Ein Grundakkord ununterſcheidbar durch einander klingen. So ließe ſich z. B. das geſteigerte *μεγίστη ἐντολή* mit demſelben Recht auf Matth. 22, 38. als auf Mark. 12, 31. zurückführen. Andererſeits möchte der Umſtand, daß die Objektsbeſtimmung *καὶ τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν* unmittelbar an die Aufforderung, aus der ganzen Seelenfülle zu lieben, angeknüpft iſt, eine ſehr geringe Bürgſchaft geben, daß hier gerade Lukas (10, 27.) beſtimmend eingewirkt habe. Wie geringe Schwierigkeiten indeß ſolcher Miſchung verwandter Erinnerungen an und für ſich inwohnen, wird aus ſpätern Beiſpielen evident werden. Hier ſeien nur noch einige Bemer-

1) So gleich im nächſten Citat der Apologie: 1, 16. p. 172. [p. 63. E.]. Am öfterſten im Dialog: c. 55. p. 174. [p. 274. C.]: *θεὸς ὁ τὰ πάντα ποιήσας*. — c. 56. p. 182. [p. 276. E.]: *τοῦ τὰ πάντα ποιήσαντος θεοῦ*. — c. 11. p. 38. [p. 228. A.] — c. 68. p. 228. [p. 293. B.] — c. 102. p. 344. [p. 329. D.] u. ſ. w.

kungen zur Erklärung des Urſprungs **der** Textverſchiedenheiten angeſchloſſen, daß im Dialog mit dem Gebot der Gottesliebe das zweite Gebot der gleich unbedingten Nächſtenliebe verknüpft, dagegen in der Apologie an Stelle der Gottesliebe die Gottanbetung geſetzt iſt. In beiden nämlich war zwar von vorn ab die Erinnerung auf Chriſti Geſpräch mit den Phariſäern über das vornehmſte Gebot im Geſetz, ſo wie es eben von den Synoptikern berichtet iſt, gerichtet. Allein da in der Apologie der Ausſpruch Chriſti doch zunächſt nur zur bibliſchen Begründung der chriſtlichen Grundwahrheit beſtimmt war, daß Gott allein anzubeten ſei; ſo fand ſich die Erinnerung unvermerkt auf die Scene jenes großartigen Schauſpiels abgelenkt, wo der Sohn Gottes ſelbſt, verſucht von dem Fürſten der Finſterniß, gleichſam den praktiſchen Kommentar zu jener Grundwahrheit darſtellte. Zufolge dieſer Vermiſchung der beiden Situationen geſchah, daß der Spruch über die Gottesliebe mittelſt der Worte aus Matth. 4, 10. eingeleitet ward und der Gedanke an die Liebespflicht überhaupt zurücktrat. Von der Nächſtenliebe konnte ſchon gemäß der Grundtendenz des Citats gar keine Rede ſein[1]). Andereſtheils war das Citat im Dialog der Rechtfertigung des Ausſpruchs beſtimmt, daß in dem Doppelgebot der Gottes- und Nächſtenliebe ſich die Summe aller chriſtlichen Frömmigkeit und Gerechtigkeit, der geſammte Pflichtenkreis der ausſchließlichen Gottanbetung und ſelbſtverläugnenden Nächſtenliebe erfülle. Beide

1) In der Textform der Clementinen (homil. 17, 7.): *ἀφ᾽ ὧν ἐντολῶν αὕτη πρώτη καὶ μεγάλη τυγχάνει· τὸ φοβηθῆναι κύριον τὸν θεὸν καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύειν* liegt keineswegs eine Vermiſchung derſelben Situationen und Antworten Chriſti, wie bei Juſtinus, oder eine Verbindung des altteſtamentlichen Gebotes (5 Moſ. 6, 13.) mit der evangeliſchen Erzählung über das vornehmſte Gebot vor. Vielmehr hat ſich der ebionitiſche Verfaſſer nur jener zufällig ähnlichen oder äußerſten Falles aus Matth. 22, 38. entlehnten Formel bedient, um den für ſeinen Monotheismus ſo grundweſentlichen Satz von der alleinigen Anbetung Gottes (ſei's nach Matth. 4, 10. oder 5 Moſ. 6, 13.) einzuleiten.

Hauptmomente aus Chriſti Antwort an die Phariſäer mußten dadurch in der Anſchauung des Erinnernden auf das lebhafteſte wiederklingen. Begreiflich genug alſo, daß das Citat, wenn ſchon nicht völlig wortgetreu, doch im Beſondern unabhängig von der Parallele der Verſuchungsgeſchichte aufgeführt iſt.

Die geringſten Schwierigkeiten bietet die dritte Anführung:

Apol. 1, 16. p. 172. [p. 64. A.]: *Εἶπε οὕτως· . . . . . . ὃς γὰρ ἀκούει μου καὶ ποιεῖ, ἃ λέγω, ἀκούει τοῦ ἀποστείλαντός με.*	**Apol. 1, 63. p. 262. [p. 95. D.]:** *Ὁ κύριος ἡμῶν εἶπεν· ὁ ἐμοῦ ἀκούων ἀκούει τοῦ ἀποστείλαντός με.*

Auch in dieſer Anführung iſt der Doppeltext, der zunächſt an Luk. 10, 16. ſich anſchließt, unter Einfluß der wechſelnden Gedankenrichtung entſtanden. In der erſtern Stelle drang der freigebildete Zuſatz *καὶ ποιεῖ ἃ λέγω* ein, weil hier die Behauptung zu begründen war, daß nur derjenige ſelig werden könne, der ſein Chriſtenthum mit der That bewähre. In der zweiten Stelle war für dieſen Zuſatz gar kein Raum, weil ſich's um den bloßen Nachweis handelte, daß Chriſtus laut ſeinem eigenen Zeugniß des Vaters Botſchafter an die Menſchen geweſen ſei. Geſetzt ferner, daß die dem gewöhnlichen Text des Lukas fremden Worte (*ὁ ἐμοῦ ἀκούων ἀκούει τοῦ ἀποστείλαντός με*) nicht ausdrücklich von mehrern Handſchriften und Ueberſetzungen (von den einen hinter *ἀθετεῖ*, von den andern hinter *ἀποστείλαντά με*) an die Hand gegeben würden: ſo dürfte doch nach den Proben, welche oben über verwandte Textumbildungen altteſtamentlicher Schriftſtellen gegeben ſind, Niemand Anſtand nehmen, ſie als Produkt der freien Erinnerung durch affirmative Umkehrung des Schlußſatzes bei Lukas anzuſehn.

Aber mehr als genug zur allgemeinen Rechtfertigung der Thatſache, daß, wie die Citate der Profanſchriften und des A. Ts., ſo gleicherweiſe die Evangelientexte von Juſtin frei aus der Erinnerung angeführt ſind. Indem daher die Unterſuchung ſich der Textbeſchaffenheit derſelben

im Einzelnen zuwendet, hat ſie zunächſt die Betrachtung der Geſchichtscitate vorauf zu nehmen, indem dieſelben nach Form wie Gehalt von den Lehrſprüchen grundverſchieden ſind.

---

§. 34.

Die Geſchichtscitate aus den Denkwürdigkeiten.

Faſt durchgängig iſt von den geſchichtlichen Nachrichten über das Leben-Jeſu bei Juſtin nur der tendenziöſe Gebrauch gemacht, daß aus ihnen die Wahrheit der altteſtamentlichen Prophetie, näher der Glaube an die Meſſianität und Gottesſohnſchaft Chriſti begründet werden ſoll. Sehr ſelten, daß in den neuteſtamentlichen Geſchichtsüberlieferungen Ausdruck und Sachinhalt ſo naturwüchſig in einander aufgegangen ſind, daß die Umbildung des einen ſofort die Untreue gegen den andern in ſich ſchlöſſe. Mit den äußerſten Licenzen iſt überall von den Kirchenvätern das Individuelle des evangeliſchen Geſchichtsſtils geopfert oder umgeformt worden. In dem Grad ſomit, als die Durchführung jenes Weiſſagungsbeweiſes von der apoſtoliſchen Einkleidungsform unabhängig war, als dieſer freie Gebrauch des evangeliſchen Ueberlieferungsſtoffes von Juſtin getheilt ward, wird vorauszuſetzen ſein, daß die Herrngeſchichte, entblößt des eigenthümlichen Sprachkolorits der Quellen, unter der Perſpektive und im Stil des Referenten dargeſtellt ſei. Und mit dieſer Vorausſetzung hat es ſeine volle Richtigkeit. Selten oder niemals, ſo viel ſich erſehn läßt, hat Juſtin bei neuteſtamentlichen Geſchichtsreferaten ſeine Bibelhandſchrift nachgeſchlagen. Da ihm ferner nur in ſehr ſeltenen Fällen um eine detaillirte Erzählung zu thun war, da er öfter den Verlauf der Ereigniſſe nur noch in verblichenſter Erinnerung trug; ſo ſind Abkürzungen des Thatſächlichen bei ſeinen Berichterſtattungen das Gewöhnlichſte und von der Darſtellungsform der Evangeliſten mitunter kaum einzelne dunkle Nachklänge beſonders hervorſtechender Worte oder Redeformen erhalten, dieſe an=

derwärts wieder mit deutlichern Erinnerungen oder ſelbſt wörtlichen Bruchſtücken vermiſcht. Am ſeltenſten iſt die ſtrenge Beibehaltung der kanoniſchen Wort- und Satzfolge, ohne daß darum jedoch eine von den kanoniſchen Texten verſchiedene Sachordnung irgendwie angedeutet wäre. Entſprechend dem Standpunkt vorwaltend apologetiſcher Nutzanwendung war es, daß an verſchiedenen Orten verſchiedene Züge einer und derſelben Geſchichtsreihe hervorgehoben ſind, die dann meiſt zur gegenſeitigen Ergänzung dienen, oder Ueberlieferungen mehrerer Evangeliſten, am gewöhnlichſten des Matthäus und Lukas in Ein Bild verſchlungen, ſo daß dieſelben bisweilen faſt den Anſchein einer beabſichtigten Harmoniſtik geben. Da endlich je nach der jedesmaligen Beſtimmtheit der reproducirenden Erinnerung einzelne der erinnerten Vorſtellungen oder Thatſachen in veränderter Geſtalt auftauchen mußten; ſo kann nicht Wunder nehmen, weder daß dieſelben Data bei Wiederholungen öfter in etwas verſchiedener Nüancirung auftreten noch daß der kanoniſche Ueberlieferungsſtoff mit freigebildeten Zuſätzen bereichert erſcheint. Dieſe Zuſätze ſelbſt behaupten theils die Bedeutung von Berichtigungen und nähern Ausführungen, theils ſind ſie auf Anlaß altteſtamentlicher Vorbilder oder evangeliſcher Vorausſetzungen, ſeltener aus dem freigeſtaltenden Belieben der Erinnerung entſtanden.

So iſt z. B. (abgeſehn von den Ueberlieferungen, für welche die mündliche Tradition als Quelle anzunehmen ſcheint, deren Erörterung daher einem ſpätern Abſchnitt vorbehalten bleibt) in den Denkwürdigkeiten berichtet, daß das Eſelsfüllen des Palmeneinzugs bei Bethphage an einen Weinſtock angebunden geweſen ſei (vgl. 1 Moſ. 49, 10.)[1]), daß Pilatus Jeſum gebunden zu Herodes geſandt habe[2]), daß die Zuſchauer bei der Kreuzigung über Jeſum die Lippen aufgeriſſen (vgl. Pſalm 22, 8.)[3]),

1) Apol. 1, 32. p. 204. [p. 73. E.]. 2) c. Tr. c. 103. p. 346. [p. 331. A.]. 3) Apol. 1, 38. p. 214. [p. 77. E.] — c. Tr. c. 101. p. 340. [p. 328. C.].

daß die Jünger den Gekreuzigten bis zum Auferſtehungsmorgen verlaſſen und erſt, nachdem ihnen durch die Auslegung der Propheten die Augen über die Nothwendigkeit ſeines Leidens aufgegangen, ihren Abfall bereut hätten[1]), daß Chriſtus zur Bewahrheitung ſeiner leibhaften Auferſtehung auf die Bitte der Jünger Fiſch und Honig gegeſſen[2]), daß er mit ihnen nach der Auferſtehung in Jeruſalem gegeſſen und getrunken habe[3]). Und wie ſich einem Jeden dieſe Texterweiterungen oder Textmodifikationen ſofort als einfache Fortbildungen der kanoniſchen Geſchichtsüberlieferung rechtfertigen werden; ſo dürften auf dieſelbe Thätigkeit der freien Erinnerung auch die beiden bedeutendern Textverſchiedenheiten zurückzuführen ſein. Einmal die Erzählung, daß Chriſtus auf einem Richterſtuhl ſitzend von den Juden mit der Aufforderung κρῖνον ἡμῖν verhöhnt worden ſei[4]). Sodann die Verſicherung, daß ihm der Pöbel unter dem Kreuz die ſpottenden Worte entgegen gerufen habe ὁ νεκροὺς ἀναγείρας, ῥυσάσθω ἑαυτόν[5]). Erſtere war offenbar durch die altteſtamentliche Prophetie (Jeſ. 58, 2.), dieſe durch die freie Individualiſation auf Grundlage der Lebensgeſchichte Chriſti veranlaßt. Wie bedeutend überhaupt ſich die evangeliſchen Geſchichtsdata der Denkwürdigkeiten mit Inhalt oder Wortlaut der kanoniſchen Evangelien in Widerſtreit befinden mögen: dennoch gibt ſich überall (wenige Elemente abgerechnet) ihre Abhängigkeit von dem ſynoptiſchen Geſchichtsſtoff auf das beſtimmteſte zu erkennen. Mit welchem der Evangeliſten Juſtin bei den jedesmaligen Incidenzpunkten Hand in Hand gegangen ſei, ward ſchon oben gezeigt[6]). Hier wird genügen, die

---

1) Apol. 1, 50. p. 236. [p. 86. B.] — c. Tr. c. 53. p. 172. [p. 273. C.] — c. 106. p. 354. [p. 333. C.]. Gegen den Verſuch Stroth's und Credner's, dieſe Darſtellung bis zum Widerſpruch gegen die kanoniſche Geſchichtsüberlieferung zu verſchärfen, ſ. Bindemann a. O. S. 465. f. 2) De resurr. c. 9. p. 538. 3) c. Tr. c. 51. p. 164. [p. 271. A.]. 4) Apol. 1, 35. p. 210. [p. 76. C.]. 5) Apol. 1, 38. p. 214. [p. 77. E.]. 6) Vgl. S. 97. ff. 135. ff. 149.

Art der Benutzung, insbeſondere die Art der Textmiſchung aus mehrern Evangelien wenigſtens an einigen Beiſpielen zu charakteriſiren. So findet ſich an zwei Stellen der Apologie und des Dialogs die Ankündigung der Geburt Chriſti durch den Engel nach Matthäus (1, 21—23.) und Lukas (1, 30—32. 35. 38.) in folgender Art erzählt: apol. 1, 33. p. 206. 208. [p. 74. sq.]: καὶ πάλιν ὡς αὐτολεξεὶ διὰ παρθένου μὲν τεχθησόμενος διὰ τοῦ Ἠσαΐου (7, 14.) προεφητεύθη, ἀκούσατε. Ἐλέχθη δὲ οὕτως· ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἕξει καὶ τέξεται υἱόν, καὶ ἐροῦσιν ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ, μεθ' ἡμῶν ὁ θεός· .... τὸ οὖν· ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἕξει, σημαίνει οὐ συνουσιασθεῖσαν τὴν παρθένον συλλαβεῖν· εἰ γὰρ ἐσυνουσιάσθη ὑπὸ ὁτουοῦν, οὐκ ἔτι ἦν παρθένος· ἀλλὰ δύναμις θεοῦ ἐπελθοῦσα τῇ παρθένῳ ἐπεσκίασεν αὐτὴν καὶ κυοφορῆσαι παρθένον οὖσαν πεποίηκε· καὶ ὁ ἀποσταλεὶς καὶ πρὸς αὐτὴν την παρθένον κατ' ἐκεῖνο τοῦ καιροῦ ἄγγελος θεοῦ εὐηγγελίσατο αὐτήν, εἰπών· ἰδού, συλλήψῃ ἐν γαστρὶ ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ τέξῃ υἱόν, καὶ υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν· αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν, ὡς οἱ ἀπομνημονεύσαντες πάντα τὰ περὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐδίδαξαν.

Dial. c. Tr. c. 100. p. 338. [p. 327. D.]: Πίστιν καὶ χαρὰν λαβοῦσα Μαρία ἡ παρθένος, εὐαγγελιζομένου αὐτῇ Γαβριὴλ ἀγγέλου, ὅτι πνεῦμα κυρίου ἐπ' αὐτὴν ἐπελεύσεται καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει αὐτήν, διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἐξ αὐτῆς ἅγιόν ἐστιν υἱὸς θεοῦ, ἀπεκρίνατο· γένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥῆμά σου.

Im Dialog folgt dieſes Referat meiſt wortgetreu dem Text des Lukas, nur daß derſelbe in Gemäßheit zu der Tendenz der Erzählung ins Kurze zuſammengedrängt, des Engels Anrede in die indirekte Redeform verwandelt, anſtatt πνεῦμα ἅγιον der dem jüdiſchen Bewußtſein näher liegende Begriff πνεῦμα κυρίου erwählt, anſtatt κληθήσεται das gewiſſermaßen anticipirende beſtimmtere ἐστιν bevorzugt, endlich der Zuſatz ἐξ αὐτῆς, welcher noch von vielen ſonſtigen Kirchenvätern, Ueberſetzungen und Handſchriften ge-

theilt wird, aufgenommen iſt: — Alles Textveränderungen, für welche ſchwerlich Jemand ein nichtkanoniſches Evangelium als Quelle wird annehmen wollen. In der Apologie iſt die Darſtellung nun zwar bedeutend freier gehalten, insbeſondere ſind die eigenthümlichen Geſchichtszüge des Matthäus und Lukas in einander geflochten. Allein daß auch in dieſer Miſchung nichts als das freie Spiel der vom Geſammteindruck der ſynoptiſchen Kindheitsgeſchichte Jeſu beherrſchten Erinnerung zu erkennen ſei, dürfte allein ſchon aus der Einſchaltung des υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται (nach Luk. 1, 32.) vor dem Bericht des Matthäus καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν erſichtlich ſein; indem unmöglich ſcheint, daß ſolche Wortfolge in einem und demſelben Evangelienbuch ſtattgefunden haben könne. Wollte man den Buchſtaben preſſen, ſo wäre ſogar ſchon aus der Citationsformel (ὡς οἱ ἀπομνημονεύσαντες ..... ἐδίδαξαν) die Notiz herauszuleſen, daß jene Ueberlieferung über die Ankündigung der Geburt Chriſti aus mehr als Einem Apoſtelbuch geſchöpft ſei. Die Stellenmiſchung ſelbſt mußte ſich mit einer Art Nothwendigkeit aus der Wechſelbeziehung des Gedankenzuſammenhanges ergeben. Indem nämlich Juſtinus nach Matthäus (1, 22. f.) aus der Prophetie des Jeſaias die Geburt des Immanuel zu begründen im Begriff war, hatte er ſich, um jeder Zuſammenſtellung mit den Götterſöhnen des Zeus zuvor zu kommen, zu der Bemerkung veranlaßt geſehn, daß, wie ſchon die Bezeichnung Jungfrau beweiſe, dabei natürlich an keine geſchlechtliche Beiwohnung zu denken ſei, und hatte zur bibliſchen Begründung dieſer Verwahrung die Erzählung des Lukas (1, 28. ff.) von der Botſchaft des Engels Gabriel an Maria hinzugefügt. Andererſeits indem er den Inhalt dieſer Botſchaft zu überdenken Veranlaſſung nahm, klangen die Erinnerungen aus der ſo verwandten Engelserſcheinung bei Matthäus (1, 19. ff.) dazwiſchen. Da er überdieß das ſtärkſte Intereſſe hatte, die übernatürliche Befruchtung der Jungfrau durch den Gottesgeiſt ſo vielſeitig als möglich

hervorzuheben, ſo war Grund genug, daß er die Worte des Engels bei Lukas (1, 31.) mit der Verkündigung bei Matthäus (1, 20.) in Beziehung ſetzte: *ἰδού, συλλήψῃ ἐν γαστρὶ ἐκ πνεύματος ἁγίου*. Der Kürze halber hatte er demnächſt an die folgenden Worte bei Lukas (*καὶ τέξῃ υἱόν*) die anticipirte Verheißung aus V. 32. *καὶ υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται* angeknüpft. Und da beide Synoptiker in dem Textlaut der Engelsbotſchaft (*καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν*) vollkommen wörtlich zuſammenſtimmen, ſo war das weitere Schwanken der Erinnerung bedingt, daß Juſtin, noch einmal auf Matthäus überſpringend, endlich mit dem Kauſalſatz aus demſelben (1, 21.) ſchloß: *αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν* u. ſ. w.

Von weſentlich verſchiedener Art iſt die Stellenmiſchung in der Erzählung über des Täufers Johannes Enthauptung (Matth. 14, 6. ff. Mark. 6, 21. ff.)[1]: *καὶ τοῦτον αὐτὸν τὸν προφήτην συνεκεκλείκει ὁ βασιλευς ὑμῶν Ἡρώδης εἰς φυλακὴν καί, γενεσίων ἡμέρας τελουμένης, ὀρχουμένης τῆς ἐξαδελφῆς αὐτοῦ τοῦ Ἡρώδου εὐαρέστως αὐτῷ, εἶπεν αὐτῇ αἰτήσασθαι ὃ ἐὰν βούληται. Καὶ ἡ μήτηρ τῆς παιδὸς ὑπέλαβεν αὐτῇ αἰτήσασθαι τὴν κεφαλὴν Ἰωάννου τοῦ ἐν τῇ φυλακῇ, καὶ αἰτησάσης ἔπεμψε καὶ ἐπὶ πίνακι ἐναχθῆναι τὴν κεφαλὴν Ἰωάννου ἐκέλευσε.* Aus dem Ganzen dieſer Erzählung war wie man ſieht dem Juſtinus im Moment des Niederſchreibens nur noch der allgemeinſte Inhalt in der Erinnerung, die Darſtellungsform der einzelnen Evangelien bis zu dem Grad abgeſchwächt, daß er nur noch die wenigſten und nicht einmal bedeutendſten Fäden in ſeinen Einſchlag zu verweben vermochte. Beides vollkommen entſprechend dem Weſen der freien Erinnerung, die, nachdem ihr einmal die Höhepunkte einer Gedankenreihe entrückt ſind, gewiſſermaßen unſtät umtreibend auf dem weiten Geiſtesmeer, gleichwie zufällig das eine oder das andere Stück aus dem In-

1) c. Tr. c. 49. p. 158. [p. 268. E.].

halt oder der Darſtellungsform aufgreift, ſo wie es ihr eben in die Perſpektive kommt. Geſetzt, daß die Redensart *συνεκεκλείκει εἰς φυλακήν*, wie es doch am wahrſcheinlichſten iſt, kein Nachklang aus Luk. 3, 20. ſein ſollte; ſo wurden um ſo beſtimmter die Satztheile: *εἶπεν αὐτῇ αἰτήσασθαι ὃ ἐὰν βούληται* durch Mark. 6, 22., *ἐπὶ πίνακι ἐναχθῆναι*[1]) *τὴν κεφαλὴν Ἰωάννου ἐκέλευσε* durch Mark. 6, 27. veranlaßt. Und das *εὐαρέστως* konnte ſich nur entweder aus des Matthäus *ἤρεσε* (14, 6.) oder des Markus *ἀρεσάσης* (6, 22.) bilden.

Anderwärts findet ſich aus dem Ganzen einer längern Geſchichtsreihe wohl geradezu bloß das eine oder das andere Einzelglied herausgegriffen, das dann in den Vordergrund geſtellt, leicht auf die Vermuthung führt, mehr als dieß ſei in den Denkwürdigkeiten überhaupt nicht geleſen worden. So hat Juſtin, wo er den Beweis führen will, daß Chriſtus in der Verſuchung durch den Satan als der wahre Iſrael, als der Iſrael, wie er im Kampf Jakob's mit Gott einſt vorgebildet geweſen, bewährt worden ſei, ſo ausſchließend des letzten Verſuchungsaktes, nämlich der Aufforderung zur Anbetung des Verſuchenden Erwähnung gethan, daß die Vorausſetzung, er habe mehr in der That nicht gekannt, ſchwer zu umgehn wäre, fänden ſich nicht die übrigen Verſuchungsmomente an einem andern Ort beſtimmt angedeutet[2]). Während ferner beide Male die Darſtellung faſt durchaus im Erzählungston des Referenten gehalten iſt, ſind (gleichfalls an beiden Stellen) nur die letzten Drohworte Chriſti an den Verſucher treu nach Matthäus (4, 10.) wiedergegeben; mit dem einzigen Unterſchied, daß im erſtern Fall die Worte *ὕπαγε ὀπίσω μου σατανᾶ*, im zweiten das *γέγραπται* ausgeſtoßen wurden.

Als Beiſpiel endlich, wie ſelbſt in einem und demſelben Citat die verſchiedenſten Eigenthümlichkeiten freier Reproduktion,

---

1) Vielleicht iſt zu leſen *ἐνεχθῆναι*. 2) c. Tr. c. 125. p. 418. [p. 354. E.] c. 103. p. 348. [p. 331. C.].

die Verſchmelzung des Ueberlieferungsſtoffs aus mehrern Evangeliſten, ſelbſtändige Fortbildungen des Inhalts, wörtlich entlehnte oder freigewählte Ausdrücke ſich in gehäuftem Maß durchdringen, ſei des Fragments aus der Auferſtehungsgeſchichte gedacht [1]): τῶν μαθητῶν αὐτοῦ μὴ πιστευόντων, εἰ ἀληθῶς σώματι ἀνέστη, βλεπόντων αὐτῶν καὶ δισταζόντων, εἶπεν αὐτοῖς· οὔπω ἔχετε πίστιν; φησίν. Ἴδετε, ὅτι ἐγώ εἰμι. Καὶ ψηλαφᾶν αὐτὸν ἐπέτρεπεν αὐτοῖς, καὶ τοὺς τύπους τῶν ἥλων ἐν ταῖς χερσὶν ἐπεδείκνυε. Καὶ πανταχόθεν αὐτὸν κατανοήσαντες, ὅτι αὐτός ἐστι καὶ ἐν τῷ σώματι, παρεκάλεσαν αὐτὸν φαγεῖν μετ᾽ αὐτῶν, ἵνα καὶ διὰ τούτου βεβαίως μάθωσιν, ὅτι ἀληθῶς σωματικῶς ἀνέστη. Καὶ ἔφαγε κηρίον καὶ ἰχθύν. Καὶ οὕτως ἐπιδείξας αὐτοῖς, ὅτι ἀληθῶς σαρκὸς ἀνάστασίς ἐστι, βουλόμενος ἐπιδεῖξαι καὶ τοῦτο (καθὼς εἴρηκεν, ἐν οὐρανῷ τὴν κατοίκησιν ἡμῶν ὑπάρχειν), ὅτι οὐκ ἀδύνατον καὶ σαρκὶ εἰς οὐρανὸν ἀνελθεῖν, ἀνελήφθη βλεπόντων αὐτῶν εἰς τὸν οὐρανόν, ὡς ἦν ἐν τῇ σαρκί. Wie ſchon die flüchtigſte Anſicht lehrt, ſo ward dieſes Stellencento frei aus dem Gedächtniß niedergeſchrieben, zwar keineswegs mehr in der vollen Unmittelbarkeit des erſten Eindrucks, aber doch mit dem Bewußtſein um den weſentlichen Gedankeninhalt der kombinirten Schriftſtellen. Der Grundton ward durch Lukas beſtimmt, in deſſen Bericht die Erinnerungen aus den übrigen Evangeliſten einklangen. Daß das Citat in dieſer Zuſammenſetzung nicht unmittelbar aus dem Text der Denkwürdigkeiten übertragen ſein könne, iſt klar einmal ſchon durch das Rhapſodiſche, ſodann vorzüglich durch das Abſichtliche dieſer Kombination, indem ſich's hier eben um den Schriftbeweis für die Wahrheit der Auferſtehung und Himmelfahrt Chriſti handelte. Indem Juſtin nun aber die bedeutungsvollſten Thatſachen für die Auferſtehung aus den vier Evangelien zu ſammeln bemüht war, fand er

1) De resurr. c. 9. p. 536. 538.

ſich natürlich vor allen auf Lukas geführt, der gerade hierüber die reichſten und anziehendſten Mittheilungen hat. Könnte fraglich ſcheinen, ob nicht vielleicht bereits die Eingangsworte (τῶν μαθητῶν ...... εἶπεν αὐτοῖς), in die ſich eine Erinnerung aus Matth. 28, 17. eingemiſcht hat, auf Lukas (24, 41.) zurückzuführen ſeien; ſo iſt dieß doch völlig außer Zweifel bei der nächſtfolgenden Anſprache des Auferſtandenen an die Jünger und dem nachdrücklichſt betonten Moment der körperlichen Betaſtung. Denn die Aufforderung Chriſti ἴδετε, ὅτι ἐγώ εἰμι findet ſich nirgends als bei Lukas (24, 39.). Und ſie iſt im wörtlichen Gleichlaut wiederholt, nur daß Lukas noch die näher bezeichnende Objektsbeſtimmung τὰς χεῖράς μου καὶ τοὺς πόδας μου hat. Findet ſich anſtatt der vorwurfsvollen Frage οὔπω ἔχετε πίστιν dem Herrn bei Lukas die allgemeinere Frage in den Mund gelegt: διὰ τί διαλογισμοὶ ἀναβαίνουσιν ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν (24, 38.), ſo erklärt ſich dieß vollſtändigſt aus der ſchon oft bemerkten Eigenthümlichkeit freier Erinnerung, daß ſie gern das Unbeſtimmte individualiſirt, erläutert. Der im N. T. überhaupt höchſt ſeltene Ausdruck ψηλαφᾶν findet ſich lediglich bei Lukas (24, 39.) von der Auferſtehung gebraucht. Da ferner, was das Sachliche des Betaſtungsmomentes betrifft, Johannes in der Erzählung über den zweifelnden Thomas (20, 25. 27.) das Genauere, Anſchaulichere hatte, ſo ward vermöge eines gleichfalls ſchon vielfach bemerkten Ineinanderſpielens der Erinnerungen der johanneiſche Zug von den Nägelmalen unmittelbar mit der Darſtellung des Lukas in Verbindung geſetzt. Nachdem hierauf das zweite Beweismoment für die Realität der Auferſtehung, das Genießen von Fiſch und Honig, frei nach Lukas (24, 42.), und zwar mit der irrthümlichen Angabe, als wäre die Aufforderung dazu von den Jüngern ausgegangen, ausgeführt war, wird endlich das geſammte Referat mit den beiden Zeugniſſen für Chriſti Himmelfahrt und die dereinſtige Aufnahme aller Gläubigen in das Himmelreich beſchloſſen — Zeugniſſe, deren erſteres

zwar der nächſten Betrachtung nach wörtlich aus Mark. 16, 19. Akt. 1, 9. zuſammengeſetzt ſcheint, aber im Grund ſich eben ſo gut durch ſelbſtändigen Geiſteszug gebildet haben konnte, deren zweites dagegen durch unbeſtimmten Nachklang aus Joh. 14, 2. zunächſt nach dem Apoſtelſpruch (Phil. 3, 20.) als unmittelbares Herrnwort geſtaltet ward; wie dergleichen Veränderungen der hiſtoriſchen Scenerie uns wiederholt ſchon aus den Schriftcitaten anderer Kirchenväter entgegentraten.

Sollte dennoch zweifelhaft ſcheinen, ob ſo kunſtvolle Textverſchlingungen und Umbildungen, wie ſie hier Vorausſetzung wären, wirklich im Weſen der gedächtnißweiſen Anführung begründet lägen; ſollten ſelbſt die bereits oben vorgeführten Parallelen aus den andern Kirchenvätern und den altteſtamentlichen Schriftcitaten Juſtin's noch nicht als hinlänglich erſcheinen, um dieſen Einwand in ſeiner unverbrämten Geſtalt als die bloße Obſtination des kritiſchen Vorurtheils oder Partheiintereſſes erſcheinen zu laſſen: ſo mag aus hundert Beiſpielen noch eines hervorgehoben ſein, ein Beiſpiel, das hoffentlich ſelbſt dem Skeptiker von Profeſſion genügen wird, weil aus einem Buch, für deſſen Schriftcitate als Grundlage eine außerkanoniſche Geſchichtsquelle anzunehmen eine baare Lächerlichkeit wäre — der Bericht über die letzten Schickſale des Herrn in den apoſtoliſchen Konſtitutionen[1]). Allerdings ſind hier, wie überhaupt in den

1) Constitutt. apostol. 5, 14.: *ἀλλὰ καί ποτε μὲν ἐσθιομένων ἡμῶν σὺν αὐτῷ* (Matth. 26, 21.) . . . . *λέγει· ἀμήν, ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὅτι εἷς ἐξ ὑμῶν παραδώσει με* (Joh. 13, 21.). *Καὶ ἑκάστου ἡμῶν λέγοντος* (Matth. 26, 22.), *μήτι ἐγώ;* (Mark. 14, 19.) *καὶ τοῦ κυρίου σιωπῶντος, ἀναστὰς ἐγώ, εἷς ἐκ τῶν δώδεκα, φιλούμενος πλεῖον τῶν ἄλλων ὑπ' αὐτοῦ, ἐνστερνισάμενος αὐτὸν ἱκέτευον εἰπεῖν, τίς ἂν εἴη ὁ παραδώσων αὐτόν. Καὶ οὐδ' οὕτως ἡμῖν εἴρηκεν αὐτοῦ τὸ ὄνομα ὁ ἀγαθὸς κύριος· ἀλλὰ δύο σημεῖα τοῦ προδότου ἔδωκεν· ἓν μέν, εἰπών· ὁ ἐμβαπτόμενος μετ' ἐμοῦ* (Mark. 14, 20.) *ἐν τῷ τρυβλίῳ* (Matth. 26, 23.)· *δεύτερον δέ· ᾧ ἐγὼ βάψας τὸ ψωμίον ἐπιδώσω* (Joh. 13, 26.). *Καίτοι κἀκείνου λέγοντος· μήτι ἐγώ εἰμι, ῥαββί* (Matth. 26, 25.), *οὐκ εἶπεν*

Konſtitutionen, die eingeſtreuten Reden mit beziehungsweiſer Worttreue wiedergegeben. Und bei der großen Anzahl derſelben wäre nicht ohne Schein, wenn behauptet werden wollte, es müſſe wenigſtens hier dem Verfaſſer ſeine

---

ὁ κύριος, ὅτι ναί, ἀλλ' ὅτι· σὺ εἶπας (Matth. 26, 25.). *Καὶ φοβῆσαι αὐτὸν ἐπὶ τούτῳ βουληθείς, φησίν· οὐαὶ τῷ ἀνθρώπῳ τούτῳ* u. ſ. w. (wortgetreu nach Matth. 26, 24.). *Καὶ ταῦτα ἀκούσας, ἀπελθὼν εἶπε τοῖς ἱερεῦσιν· τί θέλετέ μοι δοῦναι, καὶ ἐγὼ ὑμῖν αὐτὸν παραδώσω· οἱ δὲ ἔστησαν αὐτῷ τριάκοντα ἀργύρια* (Matth. 26, 15.). *Καὶ ἐπληρώθη ἡ γραφὴ ἡ λέγουσα· καὶ ἔλαβον* u. ſ. f. (wörtlich nach Matth. 27, 9. f.). *Καὶ τῇ πέμπτῃ φαγόντες παρ' αὐτῷ τὸ πάσχα . . . ., ἡμῖν εἶπεν ὁ κύριος* (Joh. 16, 32.)· *ἐλήλυθεν ἡ ὥρα, ἵνα σκορπισθῆτε καὶ ἐμὲ μόνον ἀφῆτε. Καὶ ἑκάστου διϊσχυριζομένου μὴ ἐγκαταλείψαι αὐτόν, ἐμοῦ Πέτρου ἐπαγγελλομένου καὶ συναποθανεῖν, εἶπεν· ἀμὴν λέγω σοι, πρὶν ἀλέκτορα φωνῆσαι* (Matth. 26, 34.), *τρὶς ἀπαρνήσῃ μὴ εἰδέναι με* (Luk. 22, 34.). . . . . . . *Καὶ χωρισθεὶς ἡμῶν, πολὺ προσηύχετο τῷ πατρὶ λέγων· πάτερ* (Luk. 22, 42.), *παρένεγκε ἀπ' ἐμοῦ τὸ ποτήριον* (Mark. 14, 36.)· *πλὴν μὴ ἐμὸν θέλημα γενέσθω, ἀλλὰ τὸ σόν* (Luk. 22, 42.). *Καὶ τοῦτο ποιήσας τρίτον, ἡμῶν ἀπὸ τῆς ἀθυμίας εἰς ὕπνον καταπεσόντων, ἐλθὼν λέγει· ἤγγικεν ἡ ὥρα καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται εἰς χεῖρας ἁμαρτωλῶν* (Matth. 26, 45.). *Καὶ ἰδοὺ Ἰούδας, καὶ μετ' αὐτοῦ ὄχλος ἀσεβῶν· . . . . . οἱ δὲ . . ἐκράτησαν τὸν κύριον, καὶ δέσμιον ποιησάμενοι, ἤγαγον εἰς τὴν οἰκίαν Καϊάφα τοῦ ἀρχιερέως, ἐν ᾗ πολὺς συγκεκρότητο οὐ λαός, ἀλλ' ὄχλος, οὐδὲ πρεσβυτέριον ἱερόν, ἀλλὰ συνέδριον παρανόμων . . ., οἳ καὶ πολλὰ ποιησάμενοι κατ' αὐτοῦ, πᾶν εἶδος ὕβρεως οὐ παρέλιπον, ... εἴρωνα, βλάσφημον, Μωσέως παραβάτην, ἱεροῦ καθαιρέτην, θυσιῶν ἀναιρέτην, Ῥωμαίων πολέμιον, Καίσαρος ἐναντίον ἀποκαλοῦντες. Καὶ ταῦτα μέχρις ὄρθρου βαθέως ἐμπαροινήσαντες αὐτῷ . . . ἀπάγουσιν αὐτὸν πρὸς Ἄνναν . . ., κἀκεῖ τὰ ὅμοια δράσαντες, παρασκευῆς οὔσης, τῷ ἄρχοντι τῶν Ῥωμαίων παρέδωκαν αὐτὸν Πιλάτῳ . . . . Ὁ ἄρχων . . . ἔλεγεν· οὐδεμίαν αἰτίαν κατ' αὐτοῦ εὑρίσκω* (Luk. 23, 14. Joh. 18, 38.). *Οἱ δὲ μάρτυρας δύο ψευδεῖς ἀγαγόντες, ἐβούλοντο συκοφαντεῖν τὸν κύριον. Ἀσυμφώνων δὲ αὐτῶν εὑρεθέντων, εἰς καθοσίωσιν ἀνῆγον τὸ πρᾶγμα, λέγοντες· οὗτος ἑαυτὸν λέγει βασιλέα εἶναι καὶ φόρους Καίσαρι διδόναι κωλύει* (Luk. 23, 2.). *Καὶ γίνονται αὐτοὶ κατήγοροι καὶ μάρτυρες καὶ κριταί . . . . ., λέγοντες· σταύρωσον, σταύρωσον αὐτόν* (Luk. 23, 21.) . . . . . *Ταῦτα δὲ καὶ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ ἐγράφη.*

Bibelhandſchrift vorgelegen haben. Dennoch iſt dieſe Annahme ſelbſt in ſolcher Beſchränkung unſtatthaft. Nicht allein nämlich, daß doch auch wieder einzelne jener Lehrſprüche ſtark verändert, verkürzt, umgeſtellt, daß die Lehr- und Geſchichtsbeſtandtheile, vor allem die parallelen Ueberlieferungen verſchiedener Evangeliſten in höchſt abſichtslos-naturwüchſiger Art mit einander verſchlungen oder in den freien Erzählungsſtil des Berichterſtatters aufgehoben ſind: ſo wimmelt im übrigen jene Skizze der Leidensgeſchichte von ſo argen Verſtößen rückſichtlich des Thatbeſtandes und der Zeitfolge der Begebenheiten, daß das Eindringen ſolcher Mißgriffe auch nur beim alleroberflächlichſten Einblick in die Bibelhandſchrift völlig undenkbar iſt. Mag's vielleicht noch auf einem bewußten Ausgleichungsſtreben zwiſchen Johannes (13, 26.) und den Synoptikern (Matth. 26, 23. Mark. 14, 20.) beruhn, wenn erzählt iſt, daß zur Signatur ſeines Verräthers Jeſus den Jüngern zwei Zeichen gegeben habe, das gleichzeitige Eintauchen des Biſſens mit Judas und das Darreichen deſſelben an den Treuloſen. Allein wie? wenn des Weitern berichtet wird, daß Johannes, um zu erforſchen *τίς ἀν-εἴη ὁ παραδώσων αὐτόν*, vom Tiſch aufgeſtanden ſei (vgl. Joh. 13, 24. f. Luk. 22, 23.), daß Judas ſeine heuchelnde Frage *μήτι ἐγώ εἰμι* noch vor dem Weheruf des Herrn, dagegen ſeinen Gang zu den Phariſäern erſt nach dieſer unverhüllten Ausſprache des Herrn gethan habe (Matth. 26, 15. 24. f.), daß Jeſus von ſeinen Häſchern zunächſt zu Kaiphas, von ihm zu Annas geführt (Joh. 18, 12. f. 24.), vor beiden Gerichtshöfen auf weſentlich gleiche Art gemißhandelt, ſchon vor Kaiphas der politiſchen und aller erſinnlichen Verbrechen angeklagt, daß dagegen die falſchen Zeugen erſt vor Pilatus aufgetreten ſeien? Wie? daß endlich gar die Prophetie (Matth. 27, 9. f.) gegen die klare Auffaſſung des Evangeliſten mit der Erzählung vom Verrath des Judas in unmittelbare Beziehung geſetzt iſt? Wer möchte ſo ungeheuere Textentſtellungen und Textmiſchungen noch auf irgend einem an-

dern Weg als aus der Untreue der auf das ſtärkſte verdunkelten Erinnerung erklärbar achten? Finden ſich ja ſelbſt die Anklagepunkte in der Art, wie ſie in den Konſtitutionen zuſammengeſtellt ſind, nirgends bei den kanoniſchen Evangeliſten wieder? Wo hätte andererſeits Juſtin ein Citat, das jenem an Ungenauigkeit und Willkür auch nur entfernt gleichſtände? Ja ein zweites faſt noch ſtärkeres Beiſpiel ſolcher Textwillkür bietet das Schriftcitat in denſelben Konſtitutionen (5, 16. 19.). Wie leicht vor allem parallele Ueberlieferungen im Reflex der bedeutend verblaßten Erinnerung in einander floſſen, wird ſelbſt durch den ſonſt ſo wortgetreuen Irenäus bezeugt. Während nämlich derſelbe einmal die beiden Todtenerweckungen der Tochter des Jairus und des Jünglings von Nain zum Beweis, daß die dereinſtige Körperauferſtehung in der vollen Identität mit den irdiſchen Leibern geſchehn werde, angeführt hat, ſchließt er die Darſtellung der Todtenerweckung zu Nain mit den aus Luk. 7, 14. f. und 8, 54. f. gemiſchten Worten[1]: **sed enim apprehendit (ait) dominus manum mortui et dixit ei: juvenis, dico tibi, surge. Et sedit mortuus et jussit ei dari manducare et dedit eum matri suae.**

Fragt man endlich nach dem Beweis dafür, daß die evangeliſche Geſchichte von Juſtin in ſeinen Denkwürdigkeiten genau nach derſelben Sachfolge als in den kanoniſchen Texten geleſen worden ſei, ſo dürfte allerdings ſchwer ſein, dergleichen aufzubringen; weil Juſtinus nie mehr als kurze Bruchſtücke und dieſe jedesmal im Dienſt ſeiner Apologetik gibt. Allein noch viel weniger Grund iſt zur Annahme des Entgegengeſetzten. Und iſt die Identität ſeiner Denkwürdigkeiten mit den Evangelien der Kirche nur ſonſt hinreichend dokumentirt, ſo kann man jenen Punkt füglich auf ſich beruhn laſſen. Höchſtens an zwei Stellen könnte eine andere Ordnung in den Denkwürdigkeiten vorausgeſetzt ſcheinen. Einmal in der Kindheitsgeſchichte Chriſti, wo an die Erzählung

---

1) Adv. haeres. 5, 13. p. 308.

vom Beſuch der Magier (Matth. 2, 1. ff.) erſt nachträglich die Erzählungen über die Engelserſcheinung bei Joſeph (Matth. 1, 18. ff.), über die Reiſe der beiden Verlobten nach Bethlehem behufs der anbefohlenen Schatzung und über Jeſu Geburt in einer Höhle angeknüpft ſind [1]). Sodann in dem Abſchnitt über den erſten öffentlichen Auftritt Chriſti, wo in die Memoire von der Verſuchung plötzlich die Worte der Himmelsſtimme bei der Taufe im Jordan eingerückt ſind [2]). Allein abgeſehn von allem andern, ſo erledigt ſich dieſer Schein ſchon durch die einfache Erwägung, daß unmöglich in irgendwelcher hiſtoriſchen Evangelienſchrift die Thatſachen in ſo völlig form- und prinziploſer Aufeinanderfolge zuſammengewürfelt ſein konnten. Was insbeſondere die nachtragsweiſe Anreihung der Thatſachen in der erſtern Stelle betrifft, ſo war ſie lediglich durch das ſchriftſtelleriſche Bedürfniß Juſtin's, nämlich durch die Verpflichtung bedingt, für die Reiſe der Magier nach dem unanſehnlichen Bethlehem das Motiv anzugeben. Um endlich ſelbſt den leiſeſten Zweifel niederzuſchlagen, ſo hat Juſtin ſelbſt anderwärts dafür, daß jenes Hyſteron Proteron der Materien in der That nur auf Rechnung ſeiner kombinatoriſchen Willkür zu ſetzen ſei, den urkundlichen Beweis in dem Umſtand gegeben, daß er die Thatſachen in völlig abweichender und der Sachordnung der kanoniſchen Evangelien entſprechender Aufeinanderfolge dargeſtellt hat, die Flucht nach Egypten unmittelbar hinter der Nachricht von der Ankunft der Weiſen in Bethlehem [3]), die Worte der Himmelsſtimme im Zuſammenhang der Taufgeſchichte [4]).

§. 35.

Die Lehrſprüche der Denkwürdigkeiten.

Mit mehr Treue als in den Geſchichtscitaten iſt in

1) Dial. c. Tr. c. 78. p. 264. [p. 303. D. E.]. 2) c. Tr. c. 103 p. 348. [p. 331. C.]. 3) c. Tr. c. 78. p. 266. [p. 304. B.] — c. 102. p. 340 342. [p. 328. E.]. 4) c. Tr. c. 88. p. 302. sqq. [p. 315. sq.]

den Lehrſprüchen aus den Denkwürdigkeiten der Text der kanoniſchen Evangelien bewahrt. Dennoch wie ſchon aus der Einheit aller Geiſtesthätigkeit ſich ſchließen ließe, ſo finden ſich, ähnlich wie in den Schriftcitaten aus dem A. T., auch in ihnen alle Haupteigenthümlichkeiten der freien Erinnerung wieder. Man trifft auf vollkommen wortgetreue Evangeliencitate; man trifft auf ſolche, welche höchſtens den allgemeinſten Sinn der erinnerten Schriftſtellen wiedergeben; man trifft auf ſolche, welche mitten inne zwiſchen dieſen beiden Polen in den mannigfaltigſten Abſtufungen liegen. Eine überſichtliche Zuſammenſtellung dieſer geſammten Evangeliencitate hat Credner gegeben [1]). Die den kanoniſchen Texten wörtlich entſprechenden ſind bereits oben ausgehoben worden [2]). Indem daher die Unterſuchung hier ſich auf diejenigen Anführungen beſchränken darf, deren Zurückführung auf den kanoniſchen Schrifttext entweder beſtimmten Widerſpruch erfahren hat oder ſonſt bedeutende Schwierigkeiten darbietet; wird angemeſſen ſein, vorerſt eine Zahl derjenigen Schriftſtellen, welche, ſtärker von dem überlieferten Evangelientext abweichend und ihrer ganzen Textbeſchaffenheit nach gleichſam Repräſentanten aller übrigen, ſich für eine beiſpielsweiſe Beſprechung vorzugsweiſe eignen, alsdann und hauptſächlich diejenigen Stellenklaſſen in Unterſuchung zu ziehn, in denen man die Spuren eines unkanoniſchen (judenchriſtlichen) Evangeliums hat entdecken wollen d.h. 1) diejenigen Stellengruppen, in deren Verknüpfung die eigenſte Wort- und Sachfolge jenes Evangeliums vorliegen, in denen insbeſondere an dem jedesmaligen Schluß für ſich ſtehender Reden der Hauptgedanke wiederholt ſein ſoll 2) die aus Texten verſchiedener Evangeliſten gemiſchten Stellen, deren Herleitung von den Evangelien der Kirche durch das Durcheinander ihres wirren und doch zugleich wieder ſo wohlgeordneten Textes ausgeſchloſſen werde 3) die

1) Beiträge zur Einleitung I. S. 151. ff. 2) S. 100. ff. 137. ff. 147. ff. 162. ff.

mehrmals mit demſelben Wortlaut ſich wiederholenden Lehrſprüche, an deren Gleichförmigkeit die Abhängigkeit von einem eben in dieſer Bildungsform gegebenen Text zu erkennen ſei 4) die Lehrſprüche, welche in ſonſtigen von Juſtin anerkannt unabhängigen Schriftwerken höchſt entſprechende Parallelen hätten 5) die Citate, deren eigenthümlicher Sprachgebrauch und Sachinhalt auf jenes unkanoniſche Evangelienbuch hinweiſe 6) die evangeliſchen Anführungen, für welche in den kanoniſchen Evangelien gar nichts Entſprechendes gefunden würde.

Betrachten wir zunächſt die Klaſſe der zur allgemeinen Charakteriſtik vorzugsweiſe geeigneten Evangeliencitate, ſo gehört dahin ſogleich das erſte kombinirte Citat, durch welches in der Apologie die Reihe aller evangeliſchen Anführungen und zwar zur bibliſchen Begründung der Keuſchheit eröffnet iſt[1]): *περὶ μὲν οὖν σωφροσύνης τοσοῦτον εἶπεν· ὃς ἂν ἐμβλέψῃ γυναικὶ πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι αὐτῆς, ἤδη ἐμοίχευσε τῇ καρδίᾳ παρὰ τῷ θεῷ* (Matth. 5, 28.). *Καί· εἰ ὁ ὀφθαλμός σου ὁ δεξιὸς σκανδαλίζει σε, ἔκκοψον αὐτόν· συμφέρει γάρ σοι μονόφθαλμον εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν ἢ μετὰ τῶν δύο πεμφθῆναι εἰς τὸ αἰώνιον πῦρ* (Matth. 5, 29. 18, 9. Mark. 9, 47.). *Καί· ὃς γαμεῖ ἀπολελυμένην ἀφ᾽ ἑτέρου ἀνδρός, μοιχᾶται* (Matth. 5, 32. Luk. 16, 18.). *Καί· εἰσί τινες, οἵτινες εὐνουχίσθησαν ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, εἰσὶ δέ, οἳ ἐγεννήθησαν εὐνοῦχοι, εἰσὶ δέ, οἳ εὐνούχισαν ἑαυτοὺς διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. Πλὴν οὐ πάντες τοῦτο χωροῦσιν* (Matth. 19, 12.). Sieht man von den eigentlichen Varianten und allen von andern Vätern unterſtützten Textabweichungen ab[2]), ſo ſind die Freiheiten in dieſem

1) Apol. 1, 15. p. 166. [p. 61. E. 62. A.].

2) So lieſt Origenes zu Matth. 5, 28. fünfmal wie Juſtinus: *ὃς ἐὰν ἐπιβλέψῃ* oder *ἐμβλέψῃ* und nur einmal wie Matthäus, während von andern Handſchriften und Kirchenvätern mindeſtens das *ἐμβλέπειν* getheilt wird. So hat auch Theophilus (ad Autol. 3, 13.) die Lesart: *ὁ γαμῶν ἀπολελυμένην ἀπὸ ἀνδρός, μοιχεύει.*

Citat ganz von der Art, wie ſie, in Ermangelung jedes beſtimmten Intereſſes für Worttreue, überall ſich aus dem Verdeutlichungsſtreben der freien Erinnerung zu bilden pflegen. In dem erſten Spruch aus Matthäus ward der bedeutſame Zuſatz *παρὰ τῷ θεῷ* eingefügt, weil vorzüglich das unſichtbare Tribunal, vor welchem auch die Gedankenſünde nicht ungeſtraft bleibe, betont ſein ſollte. Da im zweiten Vers die ausmalenden Worte *καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ* überflüſſig ſcheinen durften, daher ſich dem Gedächtniß nur ganz obenhin eingeprägt haben mochten, ſo ſind ſie ausgefallen; dagegen anſtatt des *ἔξελε* das auch bei dem alexandriniſchen Clemens bemerkliche *ἔκκοψον* gewählt. Ob die Schlußſätze dieſes Verſes *μονόφθαλμον* bis *αἰώνιον πῦρ* auf die Parallele bei Matth. 18, 9. oder auf die noch wahlverwandtere Parallele bei Mark. 9, 47. zurückzuführen ſein möchten, iſt eine völlig gleichgültige Frage. Dagegen um ſo naturgemäßer geſchah, daß die Erinnerung, nachdem ſie einmal durch das Hereinklingen jener Parallelen unvermerkt von dem Gedankenfortſchritt der Sentenz in der Bergpredigt abgezogen war, den in allen drei Stellen weſentlich identiſchen Ausſpruch in dem zunächſt gebrauchten Bild vom Auge weiterführte. Eben ſo geringe Schwierigkeiten bieten die Wortveränderungen im Einzelnen. Anſtatt des kanoniſchen Gottesreichs wurde der homogene Ausdruck Himmelreich gewählt, weil er dem Erinnernden überhaupt der geläufigſte war. Die Vertauſchung des *ἢ δύο ὀφθαλμοὺς ἔχοντα* mit *μετὰ τῶν δύο* mochte durch das unbewußte Streben nach fließenderer, gerundeterer Darſtellung bewirkt ſein. Statt *βληθῆναι* trat das unbeſtimmtere *πεμφθῆναι* ein, weil die Erinnerung nur den allgemeinen Gedanken des Verſtoßenwerdens feſtgehalten hatte. Endlich durch *αἰώνιον πῦρ* war bündigſt zuſammengefaßt, was Markus detaillirter mit den Bildern des Höllenfeuers, das nie erlöſche, und des Wurmes, der nie erſterbe, ausgemalt hatte. In dem dritten Lehrſpruch iſt lediglich der erweiternde Zuſatz *ἀφ᾽ ἑτέρου ἀνδρός* von Bedeutung, ſei es daß derſelbe zur Vervollſtän-

digung und Verdeutlichung des Begriffs der Scheidung aus der Parallelſtelle des Lukas herübergenommen oder auf die tiefergehende Andeutung berechnet war, die Wiedervereinigung derſelben Gatten als durch Chriſti Gebot keineswegs ausgeſchloſſen darzuſtellen. Zur Unterſtützung für dieſe letztere Auffaſſung könnte dienen, daß das nachdrucksvolle ἑτέρου auch bei Lukas fehlt. Endlich die vierte Schriftſtelle charakteriſirt ſich vornämlich durch die Geneigtheit der freien Erinnerung zu Umſtellungen paralleler Satzglieder, wodurch hier ſogar der Vortheil einer nachdrucksvollern Steigerung erreicht war. Während ferner durch die Weglaſſung des dreimaligen εὐνοῦχοι bloß der Ausdruck verallgemeinert ward, ſchien der kanoniſche Beiſatz ἐκ κοιλίας μητρός durch das Ganze der Gedankenfolge nicht ausreichend motivirt. Und da das feierliche ὁ δυνάμενος χωρεῖν χωρείτω nur bei Matthäus als am Schluß einer längern Lehrreihe ſeine entſprechende Stelle hatte; ſo war unvermeidlich, daß, gleichwie die erſtern Worte vom Mutterleib bei Juſtin gänzlich übergangen waren, die letztern, eben weil ihnen derſelbe Anhalt wie bei Matthäus fehlte, entweder gänzlich hinwegfielen oder, wie thatſächlich geſchehn iſt, mit dem den korreſpondirenden Worten in Vers 11. beinahe wörtlich nachgebildeten und vortrefflich abſchließenden πλὴν οὐ πάντες τοῦτο χωροῦσι vertauſcht wurden.

Eine zweite Stellengruppe der Apologie, durch welche die Tugenden der Geduld, der Dienſtfertigkeit und Sanftmuth als allgemeine Chriſtenpflichten erwieſen werden ſollen, lautet ſo[1]): τῷ τύπτοντί σου τὴν σιαγόνα, πάρεχε καὶ τὴν ἄλλην· καὶ τὸν αἴροντά σου τὸν χιτῶνα ἢ τὸ ἱμάτιον μὴ κωλύσῃς (Luk. 6, 29.). Ὃς δ' ἂν ὀργισθῇ, ἔνοχός ἐστιν εἰς τὸ πῦρ (Matth. 5, 22.). Παντὶ δὲ ἀγγαρεύοντί σοι μίλιον, ἀκολούθησον δύο (Matth. 5, 41.). Λαμψάτω δὲ ὑμῶν τὰ καλὰ ἔργα ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, ἵνα βλέποντες θαυμάζωσι τὸν πατέρα ὑμῶν τὸν ἐν τοῖς οὐρανοῖς (Matth. 5, 16.).

1) Apol. 1, 16. p. 170. [p. 63. B.]

Durch dieſes Kollektivcitat findet ſich, was ſo oft ſchon an den Profan- und altteſtamentlichen Citaten zu bemerken Veranlaſſung war, beſtätigt, die Unbeſorgtheit der freien Erinnerung um das Individuelle des Schrifttextes, ſo weit ſie das Weſentliche des Gedankens gerettet wußte, und ihr Beſtreben, Härten des helleniſtiſchen Ausdrucks abzuglätten. Durch den vierten Lehrſpruch war in Einem Allgemeinbegriff auf das treffendſte zuſammengefaßt, was die drei erſtern individualiſirt hatten. Daher er die Spruchreihe mit Emphaſe abſchließt. Daß die Konſtruktionsabänderung in der erſten Gnome dem Mißfallen an Hebraismen entſprungen ſei, ward ſchon früher bemerkt[1]). In der zweiten finden ſich zwar alle weſentlichen Ausdrücke des kanoniſchen Schrifttextes beibehalten, der Sinn ſelbſt aber iſt durch Zuſammenziehung der urſprünglichen drei Satztheile, wodurch die Spitze des erſten in die des dritten übergreift, völlig entſprechend des Juſtinus ſittlichem Rigorismus, nicht unbeträchtlich verſchärft. Vermuthlich, daß Juſtinus, weil er die drei Momente des urſachloſen Zürnens, des Raka- und Narrſagens bei Matthäus für bloße Modifikationen einer und derſelben ſündhaften Grundſtimmung des Zornes auffaßte, den Ausſpruch durch Verallgemeinerung auf dieſe Spitze zu treiben ſich veranlaßt fand. Am wenigſten befremdlich könnte die Ausſtoßung des εἰκῇ ſein, ſtände ſie allein. Denn ſchon zur Zeit des Hieronymus und Auguſtinus ward daſſelbe in den meiſten Handſchriften (namentlich der griechiſchen Kirche) vermißt, wie es noch heute in vielen Handſchriften, Ueberſetzungen und Schriften der Kirchenväter fehlt. Der zweite Lehrſpruch ſollte durch Umbildung der Konſtruktion augenſcheinlich mit dem erſten in eine fließendere Verbindung gebracht ſein. In den beiden letzten Gnomen ſind die bloß formalen Textänderungen insgeſammt ſo ſtehende Begleiter der freien Erinnerung, daß ihre einfache Darlegung ihre Rechtfertigung iſt. Wie die Konſtruktionsveränderung des er-

1) S. 140.

ſten Spruchs, ſo erfolgte die des dritten im Intereſſe des Wohllautes. Statt *ὕπαγε μετ' αὐτοῦ* wurde das ſynonyme *ἀκολούθησον* erwählt, weil es das kürzere war; das *ἐν* übergangen, weil der Gegenſatz der Raumferne bereits in dem *δύο* hinlänglich accentuirt ſchien. Dem vierten Vers war durch Ausſtoßung des Bildes vom Licht eine abgerundetere Geſtalt gegeben. Die Friſche der ſo veränderten Satzform wurde erhöht durch die Wahl des Partizips *βλέποντες*. Und wenn anſtatt des ſynoptiſchen *δοξάσωσι* das wahrſcheinlich aus verwandten Erinnerungen (wie z. B. Luk. 4, 22.) anklingende *θαυμάζωσι* aufgenommen iſt, ſo blieb doch der Begriff ſelbſt in der Hauptſache unverändert. Juſtinus hat nur die Vorausſetzung deſſen ausgeſprochen, wovon Matthäus die Spitze herauskehrt.

Zwiſchen beiden Stellengruppen in der Mitte ſteht folgende dritte eingeſchoben[1]): *παντὶ τῷ αἰτοῦντι δίδοτε, καὶ τὸν βουλόμενον δανείσασθαι μὴ ἀποστραφῆτε· εἰ γὰρ δανείζετε παρ' ὧν ἐλπίζετε λαβεῖν, τί καινὸν ποιεῖτε; τοῦτο καὶ οἱ τελῶναι ποιοῦσιν* (Matth. 5, 42. Luk. 6, 30. 34.). *Ὑμεῖς δὲ μὴ θησαυρίζητε ἑαυτοῖς ἐπὶ τῆς γῆς, ὅπου σὴς καὶ βρῶσις ἀφανίζει καὶ λῃσταὶ διορύσσουσι· θησαυρίζετε δὲ ἑαυτοῖς ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ὅπου οὔτε σὴς οὔτε βρῶσις ἀφανίζει* (Matth. 6, 19. f.). *Τί γὰρ ὠφελεῖται ἄνθρωπος, ἂν τὸν κόσμον ὅλον κερδήσῃ, τὴν δὲ ψυχὴν αὐτοῦ ἀπολέσῃ; ἢ τί δώσει αὐτῆς ἀντάλλαγμα;* (Matth. 16, 26.). *Θησαυρίζετε οὖν ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ὅπου οὔτε σὴς οὔτε βρῶσις ἀφανίζει* (Matth. 6, 20.). *Καί· γίνεσθε δὲ χρηστοὶ καὶ οἰκτίρμονες, ὡς καὶ ὁ πατὴρ ὑμῶν χρηστός ἐστι καὶ οἰκτίρμων· καὶ τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἀνατέλλει ἐπὶ ἁμαρτωλοὺς καὶ δικαίους καὶ πονηρούς* (Luk. 6, 35. f. Matth. 5, 45.). *Μὴ μεριμνᾶτε δέ, τί φάγητε ἢ τί ἐνδύσησθε· οὐχ ὑμεῖς τῶν πετεινῶν καὶ τῶν θηρίων διαφέρετε; καὶ ὁ θεὸς τρέφει αὐτά* (Matth. 6, 25. f. Luk. 12, 22 — 24.). *Μὴ οὖν μεριμνήσητε, τί φάγητε ἢ τί ἐνδύσησθε· οἶδε γὰρ ὁ πατὴρ*

1) Apol. I, 15. p. 168. 170. [p. 62. D. E. 63. A.].

ὑμῶν ὁ οὐράνιος, ὅτι τούτων χρείαν ἔχετε· ζητεῖτε δὲ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, καὶ ταῦτα πάντα προστεθήσεται ὑμῖν (Matth. 6, 31—33.). *Ὅπου γὰρ ὁ θησαυρός ἐστιν, ἐκεῖ καὶ ὁ νοῦς τοῦ ἀνθρώπου* (Matth. 6, 21. Luk. 12, 34.). *Καὶ μὴ ποιῆτε ταῦτα πρὸς τὸ θεαθῆναι ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων· εἰ δὲ μήγε, μισθὸν οὐκ ἔχετε παρὰ τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* (Matth. 6, 1.). Dieſe ganze Stellenmaſſe iſt behufs des Schriftbeweiſes zuſammengeſtellt, daß der Chriſt den Bedürftigen mitzutheilen und nichts aus eitler Ruhmſucht zu thun habe. Sie ſondert ſich von ſelbſt wieder in mehrere Unterſchichten, deren die eine der andern zur Begründung oder Erläuterung dient. Sollte auf den erſten Anblick die Zuſammenſtellung der ſo verſchiedenen Sentenzen, wie ſie hier in Abweichung von den kanoniſchen Evangelien bewirkt iſt, als bloße Willkür erſcheinen; ſo erhellt doch aus einer tiefern Betrachtung alsbald, wie umgekehrt Alles ſich auf das ſinnvollſte gruppirt, wie ein Gedanke durch den andern getragen iſt. Unter den Textveränderungen treten vor allen die Verkürzungen und Miſchungen paralleler Abſchnitte der verſchiedenen Evangelien hervor. Jene Textverkürzungen ſelbſt ſind meiſt durch Beſchränkung auf das Weſentlichſte der erinnerten Schriftſtellen bewirkt. Der Grundſtein für das ganze Stellengebäude war wie unverkennbar aus Matth. 5, 42. genommen, deſſen Textlaut nur höchſt unbedeutende Veränderungen erfahren hat. Da aber wichtig war, das dem heidniſchen Bewußtſein ſo fremde Gebot der Mildthätigkeit mit möglichſter Beſtimmtheit und Allgemeinheit auszuſprechen, da dem Geiſtesblick der kombinirenden Erinnerung wahrſcheinlich bereits alle die ſpätern Ermahnungsſprüche vorſchwebten, welche ſämmtlich in der verſchärſten Pluralform des Imperativ gehalten ſind; ſo wurde zur Verallgemeinerung des Gebotes chriſtlicher Barmherzigkeit das dem Gedächtniß aus Lukas ſich höchſt erwünſcht darbietende *παντί* herübergenommen, die ſchleppenden, überflüſſigen Pronomina *σε* und *ἀπὸ σοῦ* fallen gelaſſen und der Lehrſpruch im Ganzen mit der bei Anſprachen an Mehrere

überdieß natürlichern Pluralform eröffnet. An dieſe poſi- tive Forderung allgemeiner Mildthätigkeit ſchloß ſich als Grund höchſt angemeſſen bei Lukas an, daß das Ausleihen bloß an ſolche, von denen man Wiedererſtattung hoffe, kei- nen Anſpruch auf Dank, keinen Vorzug ſelbſt vor den Sün- dern begründe. Daher dieſer Ausſpruch mittelſt der Kau- ſalpartikel *γάρ* (anſtatt des *καί* bei Lukas) an die Gnome des Matthäus angeknüpft iſt. Da ſich ferner Juſtinus durch jenes Herrnwort von der Allgemeinheit chriſtlicher Barm- herzigkeit vermöge der Ideenaſſociation an ſeine Grundauf- faſſung des Chriſtenthums als einer neuen Philoſophie, eines neuen Geſetzes erinnert fand[1]), da er dieſe Neuheit des chriſtlichen Religionsprinzips (gegenüber dem Partiku- larismus des Judenthums und dem Egoismus des Heiden- thums), vielleicht nicht ohne Einfluß von Joh. 13, 34., am gewöhnlichſten in der Abſolutheit ſeiner Liebe zu begreifen liebte, da ſeinem Gedächtniß der beſtimmtere Ausdruck bei Lukas wohl entſchwunden ſein mochte: ſo vertauſchte er die Fragformel des Lukas *ποία ὑμῖν χάρις ἐστί*; mit der freigebil- deten *τί καινὸν ποιεῖτε*. Möglich, daß auch die verwandte Ausdrucksweiſe des Matthäus (5, 47.) *τί περισσὸν ποιεῖτε*; bei dieſem Tauſch mitwirkte. Jedenfalls ein übel aufgewandter Luxus von Scharfſinn war's, wenn Credner den Ausdruck des Juſtinus, bloß weil derſelbe noch ein zweites Mal in dem kurz vorher gebrauchten, verwandten Schriftcitat über die Chri- ſtenpflicht der Feindesliebe vorkommt[2]), zu einer der Sprach- eigenthümlichkeiten des vorgeblichen Petrusevangeliums ſtem-

1) So iſt Chriſtus ſehr häufig *καινὸς νόμος*, *καινὸς νομοθέ- της*, *καινὴ διαθήκη* genannt (c. Tr. c. 11. p. 42. [p. 228. D.] c. 12. p. 44. [p. 229. C.] c. 14. p. 50. [p. 231. E.] c. 18. p. 64. [p. 236. A.] c. 43. p. 136. [p. 261. C.] c. 118. p. 392. [p. 346. C.]. Die Chriſten heißen *στάχυες καινοί* (c. Tr. c. 119. p. 394. [p. 347. A.]), *καινοποιηθέντες διὰ τοῦ Χριστοῦ* (apol. 1, 61. p. 256. [p. 93. D.]). Gegen die Behauptung der Häretiker, daß im Tod allein die Seele fortlebe, wird die Frage aufgeworfen: de re- surr. c. 8. p. 540: *τί καινὸν ἔφερε*; u. ſ. w.

2) Apol. 1, 15. p. 168. [p. 62. C.].

peln wollte[1]). Nicht nur nämlich daß Juſtin ſich der authentiſchen Lesart des Lukas (*ποία ὑμῖν χάρις ἐστί*) in dem Fragment über die Auferſtehung ausdrücklich bedient hat, zum Beweis, daß er ſie beſtimmt in ſeinem Evangelienbuch vorgefunden und nur damals, als er ſeine größere Apologie niederſchrieb, nicht mehr in genauer Erinnerung hatte[2]): ſo dürfte ſchon aus einer ſorgfältigern Vergleichung des zweiten Schriftcitats, in welchem jener Fragſatz *τί καινὸν ποιεῖτε* noch wiederkehrt, hinlänglich erſichtlich ſein, daß derſelbe nichts als ein freies Bildungselement der ſchwankenden Erinnerung war; indem eben dieſes Citat in allem übrigen den Wortlaut des Matthäus auf das getreueſte wiedergibt (Matth. 5, 46.), in deſſen unmittelbarſter Nähe ſich jenes dem Sinn nach völlig gleichbedeutende *τί περισσὸν ποιεῖτε* findet. Gleichviel alſo, ob Juſtin jene unkanoniſche Ausdrucksweiſe *τί καινὸν ποιεῖτε* auf Anlaß des ſo ſinn- und wortverwandten *τί περισσὸν ποιεῖτε* oder völlig frei aus ſeiner Grundanſchauung über das Weſen des Chriſtenthums gebildet habe: aus dem Umſtand, daß dieſer Ausdruck in zwei verſchiedenen Citaten kurz nach einander wiederkehrt (gerade wie bei Matthäus das *τίνα μισθὸν ἔχετε* 5, 46. 6, 1. 2. 5. 16., bei Lukas das *ποία ὑμῖν χάρις ἐστί* 6, 32. ff.), iſt nicht ein Jota mehr zu folgern, als daß Juſtin, nachdem die Fragform ſich einmal ſeinem Gedächtniß eingeprägt hatte, ſie einige Zeit mit Vorliebe feſthielt. Mit derſelben Wahrſcheinlichkeit dürfte auf den Text des Matthäus (5, 46.) die letzte Differenz zwiſchen Juſtinus und Lukas zurückzuführen ſein, obwohl andererſeits

1) Beiträge zur Einleitung I. S. 222. ff. Und zwar ſoll die Formel *τί καινὸν ποιεῖτε* durch eine falſche Ueberſetzung deſſelben aramäiſchen Ausdrucks (nämlich מה חדתא לכון anſtatt מה חסדא לכון) entſtanden ſein, deſſen treuere Uebertragungen die Formeln des Matthäus *τίνα μισθὸν ἔχετε* und des Lukas *ποία ὑμῖν χάρις ἐστί* waren.

2) De resurr. c. 8. p. 534.: *διὰ τοῦτο καὶ ὁ σωτὴρ ἐδίδαξεν ἡμᾶς ἀγαπᾶν τοὺς ἐχθρούς· ἐπεὶ τίς ἡμῖν χάρις ἐστίν; φησιν.*

ihr Urſprung ſich eben ſo befriedigend aus dem freien Bildungstrieb der Erinnerung erklären ließe. Denn „die genauen Textesworte waren wohl aus dem Gedächtniß des Juſtinus verwiſcht, nur der Gedanke war geblieben, daß die Chriſten anders nichts Auszeichnendes ſelbſt vor Uebelberüchtigten hätten. Der Gedanke beſtimmte die Reflexion. Welche andere Menſchenart aber hätte ſich hier mehr zu einem Beiſpiel geeignet als die Zöllner, dieſe nach den Zwecken des Gewinnſtes ſo vorzugsweiſe ſich beſtimmenden Leute?" In dem zweiten Citat betreffend das Schätzeſammeln wird vorzüglich veranſchaulicht, wie die freie Erinnerung, indem ſie alle irgend bedeutungsloſe Worte oder Pleonasmen ausſtößt, die Satzbildung zu koncentriren ſtrebt. Das *θησαυρούς* des Matthäus war vollſtändigſt bereits in dem Zeitwort *θησαυρίζειν* enthalten, eben ſo das *κλέπτειν* in dem Begriff des nach den Schätzen grabenden Räubers. Beide Male ward daher jener Prädikatsakkuſativ ausgelaſſen und aus den Worten des Matthäus (*καὶ ὅπου κλέπται διορύσσουσι καὶ κλέπτουσι*) nur die verkürzte Wendung *καὶ λησταὶ διορύσσουσι*, im zweiten Vers nicht einmal ſo viel beibehalten. Durch Zuſammenziehung des ſchleppenden *ἢ τί δώσει ἄνθρωπος ἀντάλλαγμα τῆς ψυχῆς αὐτοῦ* in: *ἢ τί δώσει αὐτῆς ἀντάλλαγμα* hatte am entſchiedenſten der mittlere Satz an Rundung und Wohlklang gewonnen. Wenn dagegen die freilich überhaupt bedeutungsloſe Umwandlung des Pronomen *ὑμῖν* in *ἑαυτοῖς*, ſo wie die des *ἐν οὐρανῷ* in *ἐν τοῖς οὐρανοῖς* ſich jeder Erklärung zu entziehn ſcheint; ſo möchte leicht als eben ſo gekünſtelt erſcheinen, wenn als die beſtimmte Abſicht für die Vertauſchung des *κλέπται* mit *λησταί* die Hervorhebung des Lebensgefährlichen vorausgeſetzt werden ſollte. Umgekehrt war für die Voranſtellung des nachdrucksvollen *ὑμεῖς* an die Spitze des ganzen Lehrſpruchs der vollwichtigſte Grund in dem Gegenſatz des verwerflichen Treibens der Zöllner gegeben. Nicht minder beſtimmt war die Wahl des verſtärkenden *ἀπολέσῃ* (anſtatt *ζημιωθῇ*) durch das Beſtreben bedingt, den Gegenſatz des Welt-

dienſtes zur Himmelsliebe ſo ſcharf als möglich zu ſpannen, ſei's daß unwillkürlich mit der Vorſtellung vom Gewinn ſein gerades Widerſpiel, das völlige Verlieren durch Vernichtung, in das Bewußtſein getreten oder das Wort ἀπολέσῃ aus der Parallelſtelle bei Lukas (9, 25.) eingefloſſen war. So wenig ſich alſo gegen alle dieſe Erklärungsgründe einwenden laſſen dürfte, ſo gewaltigen Anſtoß hat man an der Wiederholung der Aufforderung zum Schätzeſammeln für den Himmel genommen. Dieſelbe ſoll eines der ſchlagendſten Kriterien für den unkanoniſchen Charakter der Denkwürdigkeiten ſein! Allein warum in aller Welt möchte dieſe Wiederholung ſich nicht eben ſo gut aus dem apologetiſchen Intereſſe, den Grundgedanken der vorangeſtellten Ermahnung noch einmal kurz formulirt den Leſern ans Herz zu legen, erklären laſſen? Man bemerke doch, daß für das Gebot der allumfaſſenden Menſchenliebe unzweifelhaft einer der ſtärkſten Beſtimmungsgründe in dem weltverachtenden Trachten nach den Himmelsſchätzen gegeben war. Warum alſo hätte der Grundkern dieſer Wahrheit nicht noch einmal zu verſtärkter Wirkung am Schluß der ganzen Ermahnung rekapitulirt werden können? Ueber den Ausſpruch, betreffend die Pflicht der Barmherzigkeit nach dem Vorbild des Alle mit gleicher Huld ſegnenden Gottes, iſt ſchon oben das Nöthige beigebracht worden [1]). Höchſt bezeichnend tritt in der Warnung vor dem irdiſchen Sorgen wieder die aus vorliegenden Gedankenreihen mit Vorliebe die Hauptgeſichtspunkte herausgreifende, dabei parallele Stellen miſchende Geiſtesthätigkeit der Erinnerung entgegen. Anerkannt bilden in der Vielgeſchäftigkeit der irdiſchen Sorge die Fragen nach der Nahrung und Kleidung die Hauptangelpunkte. An nichts ferner dürfte die Thorheit ſolch' kleinmüthigen Sorgens treffender zu zeichnen ſein, als an der Sorgloſigkeit der Thierwelt, welche, obwohl unendlich dem Menſchen nachgeſtellt, dennoch von Gott liebevoll ernährt werde, an dem Allwiſſen des Gottes

1) S. 274. f.

der Erbarmung, dem ſelbſt das geringſte Bedürfniß ſeiner Geſchöpfe nicht verborgen ſei, endlich an dem nothwendigen Wechſelverhältniß zwiſchen dem Himmelsſtreben und dem irdiſchen Bedürfniß, demgemäß wo nur jenes kräftig vorhanden iſt, dieſes von ſelbſt ſeine Befriedigung findet. Aus dieſem Grund ſind von dem ganzen Reichthum des ſynoptiſchen Detailgemäldes eben nur dieſe Momente ausgewählt. Und da zugleich mit dem Gedanken, daß das Himmelreich den erſten, ja ausſchließlichen Gegenſtand des Chriſtenſtrebens zu bilden habe, ſich die Erinnerung an den früher übergangenen Ausſpruch, daß wo des Menſchen Schatz da ſein Sinn ſei, erneuert haben mochte; ſo ward derſelbe jetzt ergänzend nachgebracht. Was das Einzelne in jener ganzen Spruchkette betrifft, ſo ward das *καὶ τί πίητε* des Matthäus wahrſcheinlich darum übergangen, weil der Ausdruck *τί φάγητε* ſynekdochiſch verſtanden werden durfte. Möglich auch, daß Juſtin daſſelbe in ſeiner Bibelhandſchrift gar nicht geleſen hatte. Denn noch heute wird es in einzelnen Ueberſetzungen, Kirchenvätern und Handſchriften vermißt. Eben ſo möglich, daß ſeine Erinnerung ihren Ausgang unmittelbar vom Text des Lukas nahm, welchem es immer fremd geweſen iſt. Die näher beſtimmenden Worte des Schrifttextes *τῇ ψυχῇ ὑμῶν, μηδὲ τῷ σώματι ὑμῶν* konnten ſich der Reflexion leicht als überflüſſig darſtellen. Daher wohl ihr Erlöſchen in dem Gedächtniß. Mit ihnen zugleich fielen die Folgeſätze, daß die Seele mehr ſei als die Nahrung und der Leib mehr als die Kleidung. Da ferner Juſtinus die ſynoptiſche Schilderung von der Sorgloſigkeit des Geflügels wahrſcheinlich der Kürze halber übergangen hatte, ſo war die weitere Veränderung nothwendig, daß die dem Text des Lukas entlehnten Worte *καὶ ὁ θεὸς τρέφει αὐτά* ihre Stelle erſt hinter dem Hinweis auf die Erhabenheit des Menſchen über die Thierwelt erhielten. Der Vergleichungsſatz ſelbſt (*οὐχ ὑμεῖς τῶν πετεινῶν καὶ τῶν θηρίων διαφέρετε*) ſcheint hinſichtlich der Konſtruktion aus beiden Parallelſtellen gemiſcht. Um den Begriff der Thierwelt

möglichſt erſchöpfend darzuſtellen, ward er durch τῶν θηρίων verſtärkt. Für die Erſcheinung, daß in beſonders wichtigen Fällen Juſtin den Hauptgedanken einer längern Lehrreihe noch einmal kurz formulirt an deren Schluß nachzubringen liebt, bieten die Mahnworte: *μὴ οὖν μεριμνήσητε, τί φάγητε ἢ τί ἐνδύσησθε* eine der inſtruktivſten Beſtätigungen, nur mit dem Unterſchied, daß hierfür die Veranlaſſung durch den Text des Matthäus (6, 31.) ſelbſt gegeben war. Daß nebenher das Bild von der Lilie ſo ganz mit Stillſchweigen übergangen wurde, ungeachtet es doch durch das mit aufgenommene Moment der Kleidung ſehr beſtimmt angedeutet war; hatte ſeinen Grund wohl darin, daß es, ohne einen weſentlichen Gedankenfortſchritt darzubieten, nur nach einer neuen Seite das individualiſirte, was bereits durch das Gleichniß aus der Thierwelt vollkommen erſchöpft ſchien. Unwichtig im Ganzen ſind die Textabweichungen der nächſtfolgenden Verſe. Ohne Mühe laſſen ſie ſich auf den zuſammenziehenden Charakter der frei überarbeitenden Erinnerung zurückführen. Die Vertauſchung des kanoniſchen *χρῄζετε* mit *χρείαν ἔχετε* iſt eine ſchon an ſich völlig gleichgültige Variante[1]), und ward vielleicht veranlaßt durch das Dazwiſchenklingen des ſinnverwandten Ausſpruchs (Matth. 6, 8.). Die Ausſtoßung des *ἁπάντων* geſchah wenigſtens ohne Einfluß auf den Gedankeninhalt, indem bereits durch das Pronomen *τούτων* weſentlich dieſelbe Allgemeinheit ausgedrückt war. Ebenſo beſtimmt lag das nur weiter ausführende *καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ* bei Matthäus in der Idee des Reiches Gottes eingeſchloſſen. Die Verwechſelung der Ausdrücke Gottesreich und Himmelreich bedarf keiner Rechtfertigung. Als bewußte Verſchärfung des Gedankens wäre dagegen unſtreitig die Uebergehung des limitirenden *πρῶτον* aufzufaſſen, wenn dieſelbe nicht ſonſt noch mannigfach

---

1) Die z. B. auch bei Clemens (ex script. prophet. eclog. c. 12. T. IV. p. 34.: *οἶδεν ὁ πατήρ, ὧν χρείαν ἔχετε*) gefunden wird.

bei den Alten gefunden würde, alſo vielmehr auf Rechnung der altchriſtlichen Geſammtdenkart denn des einzelnen Kirchenlehrers zu ſetzen wäre. Durch die Aufnahme des Subſtantivs ἀνθρώπου anſtatt des Pronomens ὑμῶν im letzten Lehrſpruch war bloß formal der Gedanke verallgemeinert. Durch die Beſchränkung auf den einmaligen Gebrauch des ἀνθρώπου und des Zeitwortes wurde die Darſtellung fließender. Die Wahl des ſynonymen νοῦς anſtatt καρδία dürfte nichts als eine Zufälligkeit ſein. Etwas ſtärkere Umbildungen hat allerdings das Schlußcitat, betreffend die Schauſtellung der Frömmigkeit, erfahren, dennoch auch es ohne Beeinträchtigung ſeines Sachinhalts. Durch die veränderte Konſtruktion der Präpoſition παρά (mit dem Genitiv ſtatt des Dativs) war nur die Vorſtellung ſchärfer nüancirt. Und nachdem einmal die Anfangsworte bei Matthäus (6, 1.), weil ſie dem Gedächtniß nicht mehr mit Beſtimmtheit vorſchwebten, übergangen waren, konnte die Satzbildung im Ganzen nicht füglich anders als geſchehn ſich geſtalten.

Wo Juſtin, nahe am Schluß ſeiner größern Apologie, die Schilderung der Kirchengebräuche ſeiner Zeit entwirft, hat er zugleich die Taufformel in folgendem Wortlaut eingeflochten[1]): ἄγονται ὑφ᾽ ἡμῶν, ἔνθα ὕδωρ ἐστί, καὶ τρόπον ἀναγεννήσεως, ὃν καὶ ἡμεῖς αὐτοὶ ἀνεγεννήθημεν, ἀναγεννῶνται· ἐπ᾽ ὀνόματος γὰρ τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων καὶ δεσπότου θεοῦ καὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ πνεύματος ἁγίου τὸ ἐν τῷ ὕδατι τότε λουτρὸν ποιοῦνται. In dieſem Textlaut ſoll die Formel nicht die des Matthäus ſein können[2])! Wörtlich allerdings nicht. Aber warum nicht als freie Umbildung? Oder wäre nicht evident, daß Juſtin den authentiſchen Wortlaut der Kirchenformel überhaupt nicht hat berichten wollen? Hat er nicht ihre we-

1) Apol. 1, 60. p. 258. [p. 94. A.]. 2) So Credner Beiträge I. S. 258. Nach Hilgenfeld (die clementiniſchen Recognitionen und Homilien S. 242. f.) ſoll ſie ſogar das Produkt eines ſpätern Interpolators ſein!

ſentlich konſtitutiven Elemente, die Dreiheit der anzurufenden göttlichen Perſönlichkeiten treulichſt beibehalten? Und wenn dieſen Namen mehrere näher beſtimmende Prädikate beigefügt ſind: ſollte es erſt des Beweiſes bedürfen, daß dieſe Zuſätze nur im Intereſſe der heidniſchen Leſer gemacht wurden, denen ohne ſolche Fingerzeige jene Namen ganz unverſtändliche Klänge waren? Die Beſtimmungen ſelbſt ſind dem allbekannten Vorſtellungs- und Sprachkreis des Juſtinus entnommen. Die Veränderung der Präpoſition *εἰς* in *ἐπί* entſpricht dem Grundbegriff der letztern vollſtändig, wie denn *ἐπί* mit dem Genitiv von Juſtin mit Vorliebe in den mannigfaltigſten Gedankenſchattirungen gebraucht iſt. Daß der Kirchenvater mit der Taufformel nach der Textgeſtalt bei Matthäus wohl bekannt war, dürfte zum Ueberfluß durch die gelegentlich eingeſtreute Redensart klar ſein: *μαθητευομένους εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Χριστοῦ*[1]).

Als beſonders inſtruktive Belege für die den Schriftſinn frei fortbildende Produktivität der Erinnerung bieten ſich noch die beiden Evangeliencitate dar[2]): *τότε κλαυθμὸς ἔσται καὶ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων, ὅταν οἱ μὲν δίκαιοι λάμψωσιν ὡς ὁ ἥλιος, οἱ δὲ ἄδικοι πέμπωνται εἰς τὸ αἰώνιον πῦρ* (vgl. Matth. 13, 42. f.) — und[3]): *Ἰησοῦς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐνδῦσαι ἡμᾶς τὰ ἡτοιμασμένα ἐνδύματα, ἐὰν πράξωμεν αὐτοῦ τὰς ἐντολάς, ὑπέσχετο καὶ αἰώνιον βασιλείαν προνοῆσαι ἐπήγγελται* (vgl. Matth. 25, 34.). Das erſte Citat findet ſich bei Juſtin mit einer Reihe ſonſtiger Lehrſtellen in Verbindung, behufs des Beweiſes, daß keineswegs ſchon das bloße Zungenbekenntniß den Chriſten mache, ſondern daß nur diejenigen zum Leben kommen würden, welche die Gebote des Evangeliums ausübten. Ein Hauptmoment

1) c. Tr. c. 39. p. 128. [p. 258. A.]. 2) Apol. 1, 16. p. 172. [p. 64. B.]. 3) c. Tr. c. 116. p. 386. [p. 344. B.]. Die Sentenz bei Matth. 13, 42. ſcheint Credner (Beiträge I. S. 245.) überſehn zu haben, indem er ſonſt ſchwerlich verſichert haben würde, dieſer Zuſatz ſei den kanoniſchen Evangelien völlig fremd.

in dieſem Beweisgang alſo war, daß die bloßen Namenchriſten als ausgeſchloſſen von der Seligkeit der Gerechten dargeſtellt würden. Indem ſomit Juſtin die Bilder für die Verdammniß der Böſen aus dem Gleichniß vom Unkraut im Waizen auswählte, lag entſchieden im Intereſſe ſeiner Beweisführung, daß er, entſprechend der einmal gewählten freien Konſtruktion, die Gnome durch die gleichfalls dem Matthäus entlehnte Antitheſe (*οἱ δὲ ἄδικοι* u. ſ. w.) fortbildete. Der Ausdruck *αἰώνιον πῦρ*, wofür Matthäus (13, 42.) *κάμινος τοῦ πυρός* hat, war dem Kirchenvater einer der geläufigſten. Die Wahl des *ἄδικοι* wurde bedingt durch den Gegenſatz des kanoniſchen *δίκαιοι*. Die Umbildung des *βαλοῦσιν* in *πέμπωνται* hat ihre Erklärung in ſich ſelbſt. In dem zweiten Citat, das vorzüglich durch Hereinſpielen der Prophetie Zachar. 3, 3. ff. ſeine eigenthümliche Textgeſtalt erlangt hat, ſoll die Reliquie eines ſonſt unbekannten Ausſpruchs Jeſu erhalten ſein. Nichts weniger als dieß. In der Stelle des Dialogs, wo das Citat mitgetheilt iſt, war Juſtin eben mit der meſſianiſchen Anwendung des prophetiſchen Geſichts über den Hohenprieſter Joſua beſchäftigt. Er erblickt in dieſem Joſua den Typus des gekreuzigten Hohenprieſters Jeſus, in den ſchmutzigen Gewändern dieſes Repräſentanten die Sünden der Chriſten vor ihrer Läuterung durch die Gnade Gottes. Er hatte ſo eben die Bemerkung hingeworfen: *οἵτινες ἐν πορνείαις καὶ ἁπλῶς πάσῃ ῥυπαρᾷ πράξει ὑπάρχοντες διὰ τῆς παρὰ τοῦ ἡμετέρου Ἰησοῦ Χριστοῦ χάριτος τὰ ῥυπαρὰ πάντα, ἃ ἠμφιέσμεθα, κακὰ ἀπεδυσάμεθα*, als ihm das große Weltſchauſpiel der dereinſtigen Scheidung zwiſchen Guten und Böſen bei Chriſti Wiederkunft zum Weltgericht, mit demſelben der Zuruf des Himmelskönigs an die Getreuen zu ſeiner Rechten (nach Matth. 25, 34.) vor das Geiſtesauge trat. Aus dem Ineinanderfließen dieſer beiden Situationen daher iſt der Herrnſpruch in der eigenthümlichen Textgeſtalt entſtanden, die, eineſtheils unbeſtimmt an Matthäus anklingend, andererſeits mehrere

Worte aus Zacharias aufgenommen hat. Was alſo wäre daran Räthſelhaftes?

---

§. 36.

Die Lehrſprüche verknüpft zu Stellengruppen.

Schon in dem Bisherigen ſind der Betrachtung mehrmals Lehrſprüche zu Stellengruppen verknüpft entgegengetreten. Dergleichen Spruchreihen finden ſich vorzüglich in der größern Apologie, wo die Aufgabe war, durch Beiſpielſammlungen den wahren Charakter der chriſtlichen Sittenlehre ins Licht zu ſetzen. Meiſt ſind mehrere Lehrſprüche für je Ein Sittengebot beigebracht. Manche behaupten auch in den kanoniſchen Evangelien eine räumlich nahe Stellung. Andere dagegen ſind aus den entfernteſten Abſchnitten zuſammengezogen. Die Verknüpfung ſelbſt iſt in der dreifachen Weiſe geſchehn, daß entweder die Stellen ohne irgend welche Trennungspartikel mit einander verbunden oder durch ein unterſcheidendes *καὶ* auseinander gehalten ſind, wiederum die einen insgeſammt, die andern nur zum Theil. Bei mehrern genügt Ein Blick, um die Ueberzeugung zu geben, daß ſie unter keinen Umſtänden in der vorliegenden Aufeinanderfolge aus der apoſtoliſchen Urſchrift entlehnt ſein können. Denn was für die Zwecke des Apologeten das Angemeſſenſte war, müßte für eine hiſtoriſche Denkſchrift das Allerungeſchickteſte heißen. Dennoch ſoll dem ſo ſein. Vornämlich Credner hat aus der bereits beſprochenen Stellengruppe, betreffend die Chriſtenpflicht der Mildthätigkeit und das Schätzeſammeln für den Himmel, den Wahrſcheinlichkeitsbeweis führen wollen, daß alle ohne ein trennendes *καὶ* mit einander verbundenen Lehrſprüche ſo gruppirt in den Denkwürdigkeiten vorgefunden ſeien[1]). Seine Beweiſe ſind: die Formel *τί καινὸν ποιεῖτε* und die zweite abgekürzte Sentenz vom Schätze-

---

1) Beiträge zur Einleitung I. S. 221. f. 226. f.

ſammeln für den Himmel. In beiden ſollen die eigenſten Ausdrücke des Apokryphums der Denkwürdigkeiten enthalten, andererſeits die Sentenz vom Schätzeſammeln durch nichts im Gedankenzuſammenhang motivirt ſein[1]. Sei aber an einem einzigen Beiſpiel die wortgetreue Entlehnung der kombinirten Lehrſtellen aus den Denkwürdigkeiten konſtatirt, ſo gelte nach der Analogie daſſelbe für alle. Fürwahr! ein Nothbau vom lockerſten Hanſwerk. Denn was vorerſt jenen Ausdruck *τί καινὸν ποιεῖτε* anlangt, ſo iſt bereits urkundlich aus dem Fragment der Auferſtehung dargethan, daß er nichts als das freie Produkt der von beſtimmten Vorſtellungen beherrſchten Erinnerung war. Daß ferner aus dem Wechſel der Verknüpfungsweiſe in den Stellengruppen an und für ſich, daß aus der Verbindung verſchiedener, in den kanoniſchen Evangelien getrennter Apomnemoneumata ohne irgendwelche oder mit nur theilweiſer Bezeichnung ihrer urſprünglichen Nichtzuſammengehörigkeit für ihre Stellung in der benutzten Evangelienſchrift nicht das Mindeſte zu folgern ſei: dürfte ſchon aus der frühern Beiſpielſammlung altteſtamentlicher Citate klar ſein, wo ſich theils die verſchiedenſten Ausſprüche (gleichviel ob einer und derſelben Schrift oder verſchiedener Verfaſſer) ohne irgendwelche Trennungspartikel unter dem Namen Eines Propheten mit einander verknüpft, theils in einer und derſelben Stellengruppe die einen Ausſprüche durch ein *καὶ πάλιν* ſorgſam geſchieden, die andern ohne ſolche Trennungsformel eng mit einander verbunden fanden[2]. Zum Ueberfluß mag noch bemerkt ſein, daß dieſelbe Unbeſtändigkeit der Kombination ſich auch bei ſolchen Kirchenvätern wiederfindet, deren Schriftgebrauch im übrigen der ſorgfältigſte iſt. So hat z. B. Irenäus, ob er wohl die verſchiedenen Schriftſtellen ſonſt regelmäßig durch ein **et, et rursus, et iterum** gegenſeitig aus einander hält, doch auch einmal die vier Ausſprüche (Jeſ. 43, 23. f.

1) Von der Sentenz *μὴ θησαυρίζητε* u. ſ. w. hatte daſſelbe ſchon früher Eichhorn (Einleitung I. S. 563.) behauptet.

2) S. 257. ff.

66, 2. Jerem. 11, 15. Jeſ. 58, 6. ff.) ohne irgendwelches Trennungszeichen unter dem alleinigen Namen des Jeſaias eingeführt [1]). Ebenſo an einem andern Ort die vier Evangeliencitate (Luk. 21, 34. f. 12, 35. f. 17, 26. ff. Matth. 24, 42.) unter der Citationsformel: dicebat dominus discipulis [2]). So hat Cyprianus, der ſonſt ſein et und item illic faſt noch ſorglicher zwiſchen kombinirte Schriftſtellen beiſetzt, gerade in dem Werk, wo dieſe Strenge am konſequenteſten durchgeführt iſt, in den drei Büchern der Teſtimonia dieſe Norm wenigſtens etliche Male durchbrochen [3]). Daſſelbe gilt von den apoſtoliſchen Konſtitutionen [4]). Was alſo könnte willkürlicher ſein, als die Miſchung verſchiedener in den kanoniſchen Evangelien getrennter Lehrſprüche bei Juſtin für das Kennzeichen eines in ſolcher Art geordneten apokryphiſchen Evangeliums anzuſehn? Wie bodenlos eine ſolche Vorausſetzung ſei, iſt insgemein ſchon aus den kombinirten Lehrſtellen ſelbſt nachweisbar. Daß allgemeinhin dabei ein innerer Gedankenzuſammenhang ſtatthat, ſoll gar nicht beſonders accentuirt ſein, indem derſelbe ſo wenig für das eine als das andere Verhältniß zu entſcheiden ſcheint. Denn ſoll das muthmaßliche Apokryphum Juſtin's nicht als ein Chaos plan- und gedankenlos zuſammengewürfelter Ueberlieferungen gedacht werden, ſo mußte es doch jedenfalls nach irgendwelchem Sach- oder Ideenzuſammenhang geordnet ſein. Und wurden die Stellengruppen unter apologetiſchen Geſichtspunkten zuſammengeſtellt, ſo verſteht ſich von ſelbſt, daß ſie von Einem Hauptgedanken getragen ſein mußten.

Ziehn wir alſo zunächſt die bereits mehrbeſprochene Stellengruppe von dem Schätzeſammeln im Himmel und dem Thörichten der irdiſchen Nahrungsſorge in Erwä-

1) Adv. haeres. 4, 32. p. 248. sq. 2) Adv. haeres. 4, 70. p. 278. Ein Citat, das auch hinſichtlich ſeiner Textänderungen Beachtung verdient. 3) Testim. 1, 18. T. II. p. 27. (vgl. Joh. 5, 39. f. 45. ff.) — 3, 16. p. 75. (Matth. 10, 32. f. 22.). 4) Const. ap. 6, 13. 7, 2. 31. sq.

gung, wie undenkbar, daß die beiden mittlern Lehrſprüche (die Aufforderung zur Barmherzigkeit nach dem Vorbild des barmherzigen Gottes und die Warnung vor dem eitlen Sorgen in Betracht der Fürſorge des allwiſſenden Gottes) in den Denkwürdigkeiten ſo unvermittelt auf einander gefolgt ſein könnten! Und ſind ſie dennoch nicht, gleich wie die zunächſt vor- und nachgehenden, ohne irgendwelches Trennungszeichen an einander geknüpft? Was alſo könnte das Fehlen der Trennungspartikel an ſich bedeuten? Aber woher, fragt man, das zweimalige *καί* der Stellengruppe? Wie Juſtin ſelbſt bemerkt, ſo ſollte durch das ganze Stellenaggregat ein Doppeltes nachgewieſen ſein, einmal daß der Chriſt Mildthätigkeit zu üben habe, ſodann daß er nichts Ruhmes halber thun dürfe. Seinem Grundinhalt nach zerfiel es alſo in zwei Hauptmaſſen. Dem entſprechend ward zunächſt der Schlußtheil (die Warnung vor der Scheinheiligkeit) durch ein *καί* von den übrigen Lehrſtellen abgeſondert. Allein in dieſer erſtern Stellenreihe ſelbſt ſonderten ſich wieder zwei kleinere Gruppen, deren erſtere an den aus Matthäus und Lukas kombinirten Spruch *παντὶ τῷ αἰτοῦντι δίδοτε ..... τοῦτο καὶ οἱ τελῶναι ποιοῦσιν*, deren zweite an den mittlern Spruch *γίνεσθε χρηστοὶ ..... ἀνατέλλει ἐπὶ ..... πονηρούς* angeſchloſſen iſt. Dieſe beiden Lehrſprüche mit den Imperativformen ſind gleichſam die Grundakkorde, zu denen alle übrigen im Verhältniß des Grundes angeknüpften nur die weitern Ausführungen bilden. Eines der ſtärkſten Motive zur Mildthätigkeit war offenbar in dem Gedanken gegeben, daß alles irdiſche Gut dem Verluſt durch Zerſtörung oder Beraubung offen ſtehe; und wiederum ließ ſich der Eifer, ſtatt nach den irdiſchen nach Himmelsſchätzen zu trachten, durch nichts mächtiger entflammen, als durch den Hinweis, wie ſelbſt der Gewinn einer ganzen Welt den Verluſt der Seele nicht aufzuwiegen vermöge. Ebenſo war auf der andern Seite die Pflicht der Barmherzigkeit dadurch auf das wirkſamſte begründet, daß die Schrift auf

die Allſorge des ſelbſt für die vernunftloſe Schöpfung liebevoll thätigen Vaters im Himmel hinwies. Und dem Kleinglauben der ſelbſtquäleriſchen, vielgeſchäftigen Weltſorge war an dem Allwiſſen der fürſorgenden Gottesliebe und dem urſachlichen Zuſammenhang zwiſchen dem Trachten nach dem Himmelreich und dem irdiſchen Lebensbedarf der mächtigſte Schlagbaum geſetzt. Mit nicht minderer Angemeſſenheit ſchloß ſich daran zuletzt die Warnung, daß wo der Schatz da auch des Menſchen Sinn ſei. Zugegeben alſo, daß es mit dieſem Parallelismus und Kauſalverhältniß ſeine Richtigkeit habe: ſo war's gewiß der glücklichſte Griff der kombinirenden Erinnerung, daß ſie, indeß die ſich unmittelbar begründenden Sätze ohne jegliche Trennungspartikel auf einander folgen, zwiſchen beide Gruppen ein einfaches *καὶ* einrückte.

Wenige Zeilen hinter dieſem Stellenaggregat findet ſich folgendes zweite aus ſynoptiſchen Lehrſprüchen zuſammengeſetzt [1]): *εἶπε οὕτως· οὐχὶ πᾶς ὁ λέγων μοι, κύριε, κύριε, εἰσελεύσεται εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, ἀλλ' ὁ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* (Matth. 7, 21.). *Ὃς γὰρ ἀκούει μου καὶ ποιεῖ ἃ λέγω, ἀκούει τοῦ ἀποστείλαντός με* (Luk. 10, 16.). *Πολλοὶ δὲ ἐροῦσί μοι· κύριε, κύριε, οὐ τῷ σῷ ὀνόματι ἐφάγομεν καὶ ἐπίομεν καὶ δυνάμεις ἐποιήσαμεν; Καὶ τότε ἐρῶ αὐτοῖς· ἀποχωρεῖτε ἀπ' ἐμοῦ ἐργάται τῆς ἀνομίας* (Matth. 7, 22. f. Luk. 13, 26. f.). *Τότε κλαυθμὸς ἔσται καὶ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων, ὅταν οἱ μὲν δίκαιοι λάμψωσιν ὡς ὁ ἥλιος, οἱ δὲ ἄδικοι πέμπωνται εἰς τὸ αἰώνιον πῦρ* (Matth. 13, 42. f.). *Πολλοὶ γὰρ ἥξουσιν ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, ἔξωθεν μὲν ἐνδεδυμένοι δέρματα προβάτων, ἔσωθεν δὲ ὄντες λύκοι ἅρπαγες· ἐκ τῶν ἔργων αὐτῶν ἐπιγνώσεσθε αὐτούς· πᾶν δὲ δένδρον, μὴ ποιοῦν καρπὸν καλόν, ἐκκόπτεται καὶ εἰς πῦρ βάλλεται* (Matth. 7, 15. f. 19.). Alle dieſe Lehr=

---

1) Apol. 1, 16. p. 172. [p. 64. A. B.].

ſprüche ſind zu dem Beweis an einander gereiht, daß nicht die Namenchriſten, ſondern allein die Thäter des göttlichen Wortes ſelig werden würden. Muß unter dieſem Geſichtspunkt ihre Auswahl eine höchſt glückliche heißen: dagegen welch' ein Durcheinander, ſobald dieſe Kombination als das Produkt einer fortlaufenden hiſtoriſchen Denkſchrift betrachtet wird! So wäre zwiſchen den erſten und dritten Ausſpruch eine Gnome geſtellt, welche, indem ſie das bereits ſchlagend Dargeſtellte nur abſchwächend wiederholt, den trefflichen Gedankenfluß auf faſt unleidliche Weiſe aus einander geriſſen hätte. Ferner. Nachdem bereits mit dem erſchütternden Verwerfungsſpruch ἀποχωρεῖτε u. ſ. w. und dem Schreckensgemälde des bevorſtehenden Weltgerichts die Darſtellung ergreifend abgeſchloſſen ſchien, ſoll erſt noch ein neues Kriterium der Lebensſtellung ſchleppend nachgebracht ſein, über welche doch bereits unwiderruflich die Würfel gefallen! Man vergleiche damit die Gedankenfolge bei Matthäus (7, 15. f.) und man wird das Unmögliche einer ſolchen Sachordnung in einem Geſchichtswerk empfinden. Iſt ſomit das Verworrene der vorliegenden Gedankenordnung ausſchließlich dem Juſtinus auf Rechnung zu ſtellen; ſo ſei andererſeits nicht überſehn, daß der Kirchenvater eben kein anderes Augenmerk hatte, als für eine beſtimmte Wahrheit eine Anzahl Schriftzeugniſſe zuſammenzuſtellen, daß ihm ſomit die Angemeſſenheit der Aufeinanderfolge nicht im entfernteſten Gegenſtand beſonderer Berückſichtigung war, daß er vielmehr wahrſcheinlich die einzelnen Beweisſtellen unterſchiedslos gerade ſo zuſammengeſtellt hat, wie ſie ihm ſucceſſiv in die Erinnerung traten. Dabei konnte denn freilich geſchehn, daß je nach der wechſelnden Gedankenſtrömung der Erinnerung die mit einander verknüpften Schriftſtellen ſich mitunter auch kunſtvoll zu einem ſymmetriſchen Ganzen gruppirten. Aber eben ſo natürlich und noch öfterer mußte der Fall eintreten, daß die Schriftcitate völlig planlos in einander griffen.

Läßt ſich ſomit in derartigen Stellengruppen nicht die

leiſeſte Spur eines fremden unkanoniſchen Evangeliums entdecken, ſo hat es freilich ebenſo beſtimmt ſeine Richtigkeit mit der Beobachtung, daß Juſtin am Schluß einer beſonders wichtigen Gedankenreihe oder eines wichtigen Einzelgedankens gern den Hauptſatz (namentlich die Anfangsworte) mit Nachdruck wiederholt[1]. Aber wo wäre ein Grund, für dieſe Textbildungen die Veranlaſſung nicht ſowohl in der mnemoniſch-ſchriftſtelleriſchen Eigenthümlichkeit Juſtin's als in der Beſchaffenheit der von ihm eben gebrauchten Evangelienſchrift zu ſuchen? Etwa weil dergleichen Wiederholungen als Gedächtnißfehler ohne alle Analogie ſeien? Aber zu Hunderten liegen dieſe Analogieen ja in den Schriften Juſtin's und den Citaten anderer Väter in der That vor! Oder wenn die Väter in den mannigfaltigſten Spielarten eng verbundene Schriftgedanken aus einander reißen, fernſtehende in einander ziehn, Einzelſätze oder Gedankenreihen bis zur Unerkennbarkeit verkürzen, durch Ineinanderbildung verſchiedener Schriftſtellen, oft auf Anlaß der zufälligſten Ideenanklänge völlig neue Citate bilden; wenn ſie eine und dieſelbe Stelle (ſogar in unmittelbarſter Aufeinanderfolge) mehrfach umgeſtalten, die bekannteſten Worte Chriſti in ungeſchichtliche Situationen verlegen; wenn ein Epiphanius ſelbſt die Sätze der allbekannten apoſtoliſchen Bekenntnißformel als Herrnworte dargeſtellt hat: ſoll ſolchen Thatſachen gegenüber etwas Unerhörtes ſein, daß Juſtin hier und da bei ſeinen Schriftcitaten einen Hauptgedanken, der ſich ſeinem Gedächtniß als die Pointe des Ganzen vor allem lebhaft aufgeprägt hatte, wiederholt hat? Ja die geforderten Analogieen finden ſich bei ihm im allerengſten Sinn. In der Apologie nämlich, wo der meſſiani-

1) Außer dem Hauptbeleg im obigen Citat vom Schätzeſammeln iſt vorzüglich noch folgende Stelle zu vergleichen: apol. 1, 15. p. 168. [p. 62. C.]: ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν· εὔχεσθε ὑπὲρ τῶν ἐχθρῶν ὑμῶν καὶ ἀγαπᾶτε τοὺς μισοῦντας ὑμᾶς καὶ εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμῖν καὶ εὔχεσθε ὑπὲρ τῶν ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς. Vgl. Bindemann a. O. S. 429. ff.

ſche Beweis geführt werden ſoll, daß der menſchgewordene Chriſtus, nachdem er hatte leiden müſſen, in Herrlichkeit wiederkommen werde und daß derſelbe ein unausſprechliches Geſchlecht, alle Gewalt über ſeine Feinde habe[1]): hat Juſtin ſich hierfür auf die klaſſiſche Prophetie des Jeſaias über den leidenden Jehovaknecht (53.) berufen, die er in zwei Abſchnitten beibringt. Der erſte umfaßt die Verſe Jeſ. 53, 12. 52, 13—53, 8. Der zweite die noch übrigen Verſe 53, 8—12. Hätte etwa Juſtin den Vers Jeſ. 53, 12., den er ſo unmittelbar nach einander zweimal, noch dazu mit bedeutend verſchiedenem Textlaut aufführt, genau ſo in ſeinem Exemplar der LXX. vorgefunden oder am Ende aus einem altteſtamentlichen Apokryphum geſchöpft? Die Wiederholung hat keinen andern Grund, als daß der Vers 53, 12. eben das in prägnanteſter Kürze ausſprach, was Grundgedanke des ganzen Citats, was Vorbedingung ſelbſt der verheißenen Wiederverherrlichung war, nämlich den Verſöhnungstod des Gerechten.

Nach einer andern Seite von Bedeutung iſt folgendes neuteſtamentliche Schriftcitat[2]): *μεγίστη ἐντολή ἐστι· κύριον τὸν θεόν σου προσκυνήσεις καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος σου, κύριον τὸν θεὸν τὸν ποιήσαντά σε.* Mit dieſem Ausſpruch ſoll die Pflicht alleiniger Anbetung Gottes, zunächſt im Gegenſatz zur Kreaturvergötterung des Heidenthums begründet ſein. Beim mnemoniſchen Durchdenken dieſer Idee war inzwiſchen dem Apologeten das titanenhafte Unterfangen der Gnoſtiker, die willkürlich den Vater Jeſu Chriſti als eine ſelbſtändige, höhere Gottheit von dem Weltſchöpfer trennten, vor die Anſchauung getreten. Für Juſtin's Standpunkt bildete andererſeits die katholiſche Grundlehre von der Einheit des Gottes der Erlöſung und des Weltſchöpfers eine Lebensfrage. Um alſo dieſe Einheit auch bei dieſer Gele-

1) Apol. 1, 50. sq. p. 234. sqq. [p. 85. sq.].

2) Apol. 1, 16. p. 172. [p. 63. D.].

genheit auf das beſtimmteſte auszuſprechen, wiederholte derſelbe am Schluß des Citats den Hauptgedanken mit dem freigebildeten Zuſatz: *κύριον τὸν θεὸν τὸν ποιήσαντά σε.* Wir fragen nochmals: iſt's mehr als ein Machtſpruch, wenn aus dem Vorkommen derartiger Wiederholungen auf den Gebrauch eines nichtkanoniſchen Evangeliums geſchloſſen werden ſoll?

---

§. 37.

Textmiſchungen aus Matthäus und Lukas.

Als eine der Grundeigenthümlichkeiten freier Erinnerung ward bereits früher die Miſchung verwandter Texte erkannt, ſei's daß dieſelben ihrem ganzen Beſtand nach oder nur mit einzelnen Zügen, Worten, Bildern in einander übergegangen waren. Dieſe Miſchung erklärt ſich in den meiſten Fällen theils aus der Unbeſtimmtheit der verallgemeinernden Erinnerung, theils aus der Verwandtſchaft der Ideen, theils im beſondern aus dem ſynoptiſchen Charakter der parallelen Stellen. Am merkwürdigſten Beiſpiel iſt ſie vielleicht in dem räthſelhaften Wechſelverhältniß der drei kanoniſchen Evangelien ſelbſt dargeſtellt, namentlich wenn deren Entſtehung in der That aus dem Verfeſtigungstrieb der mündlichen Evangelienüberlieferung zu erklären wäre. Kein Wunder, daß ſie auch in den judenchriſtlichen Evangelien wiederkehrt. Dennoch ſoll ſie dafür ein Beweis ſein, daß Juſtin's Denkwürdigkeiten ein Zweig der judenchriſtlichen Evangelienſchriften geweſen ſeien. Nicht im entfernteſten. Denn nicht nur daß vorerſt ſchon die desfallſige Verwandtſchaft beider Evangelienſchriften gar nicht von der Art iſt, daß an ein genetiſches Verhältniß zu denken wäre, indem ſich dieſelbe auf das Allgemeinſte des Thatbeſtandes beſchränkt, daß bei den Ebioniten wie bei Juſtin öfter parallele Stellen mehrerer Evangeliſten (insbeſondere des Matthäus und Lukas) in einander gemiſcht ſind; ſo beſtehn überdieß die Textmiſchungen bei Juſtinus ſelbſt nur in ſo

einfachen An- und Einklängen des einen in das andere Evangelium, daß in den meiſten Fällen noch mit vollkommener Sicherheit ſich nachweiſen läßt, von welchem der Synoptiker gerade die jedesmalige Erinnerung beherrſcht geweſen ſei. Endlich liegen in den Schriften anderer Kirchenväter und in den altteſtamentlichen Citaten Juſtin's ſo zahlreiche Beiſpiele der organiſch-innigſten Textmiſchung vor, daß, fänden ſich ſelbſt die frappanteſten Analogieen in den Evangeliencitaten, darum nicht der Schatten eines berechtigten Zweifels an ihrer Kanonicität unter den Händen bliebe. Schon oben iſt eine Reihe derartiger Beiſpiele aus den Vätern und Juſtin's altteſtamentlichen Anführungen mitgetheilt worden[1]). Eine Auswahl anderer Parallelen hat Bindemann zuſammengeſtellt[2]). Es hieße Eulen nach Athen tragen, wollte ich dieſe Beweiskette noch weiter fortſpinnen. Vielmehr wird genügen, den Thatbeweis an den wichtigſten der hierher gehörigen Evangeliencitate zu führen, daß dieſelben auf das ungezwungenſte aus dem Bildungstrieb der freien Erinnerung erklärbar ſind.

Zweimal hat Juſtin in verſchiedenen Schriften das Drohwort Chriſti bei Matth. 7, 22. f. Luk. 13, 26. f. mit folgendem Textlaut angeführt:

Apol. I, 16. p. 172. [p. 64. A.]:	Dial. c. Tr. c. 76. p. 258. [p. 301. E.]:
Πολλοὶ ἐροῦσί μοι· κύριε, κύριε, οὐ τῷ σῷ ὀνόματι ἐφάγομεν καὶ ἐπίομεν καὶ δυνάμεις ἐποιήσαμεν; Καὶ τότε ἐρῶ αὐτοῖς· ἀποχωρεῖτε ἀπ' ἐμοῦ ἐργάται τῆς ἀνομίας.	*Πολλοὶ ἐροῦσί μοι τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ· κύριε, κύριε, οὐ τῷ σῷ ὀνόματι ἐφάγομεν καὶ ἐπίομεν καὶ προεφητεύσαμεν καὶ δαιμόνια ἐξεβάλομεν; Καὶ ἐρῶ αὐτοῖς· ἀναχωρεῖτε ἀπ' ἐμοῦ.*

Die Grunderinnerung in dieſem Citat, deſſen freie Gedächtnißbildung ſich ſchon aus den Textverſchiedenheiten der zweimaligen Anführung ergibt, ging augenſcheinlich auf den Text des Matthäus, deſſen Gedankeninhalt und Wortlaut daher vom Anfang bis Ende der tonangebende iſt. Indem

1) 221. 228. 253. 2) Studien und Kritiken S. 458. ff.

aber aus dem Mund des Herrn die erſchütternde Wahrheit begründet werden ſollte, daß ohne ſittliche Einheit kein äußerliches Zeichen der Gemeinſchaft mit ihm die Anwartſchaft auf ſein Reich rechtfertige; mußten faſt nothwendig zugleich die Merkmale der äußern Mitgliedſchaft im Geiſt wiederklingen, durch welche bei Lukas der Umfang jener Ausſchließungsſentenz erſt recht vervollſtändigt iſt. Die von Matthäus und Lukas vereinzelt aufgeſtellten Kennzeichen repräſentirten gleichſam die beiden äußerſten Pole, innerhalb deren ſich, ohne in die tiefere Lebenseinheit wahrhafter Gottesliebe und ſittlicher That umzuſchlagen, noch der rein äußerliche Zuſammenhang mit Chriſtus bewegen konnte: das Eſſen und Trinken bei Lukas das Aeußerſte der völlig mechaniſchen, oberflächlichen Verbindung, das Weiſſagen und Teufelaustreiben bei Matthäus das Aeußerſte der zwar bereits von Chriſti Geiſt berührten, aber doch vielmehr auf das Glänzende, beſonders Supernaturale ſeiner Erſcheinung als auf den innerſten Kern des eigentlich Heilsbedingenden gerichteten Geſinnung. Kaum ferner möchte mit einem treffendern Zug die Oberflächlichkeit der anmaßenden Selbſtrechtfertigung zu charakteriſiren ſein, als mit der Thorheit des Unverſtandes, der auf den Umſtand, daß er zufällig einmal mit dem Herrn zu Tiſch geſeſſen, ſofort den Anſpruch auf die höchſten Ehren des Meſſiasreichs gründete. Wenn irgend ein Zug daher, mußte dieſe Naivität ſich dem Gedächtniß mit Flammenſchrift einprägen. Und was könnte pſychologiſch wahrheitstreuer ſein, als daß ein ſolcher Zug unverändert in dem Doppelcitat wiederkehrt, indeß alle übrigen Textelemente mehr oder minder umgeſtaltet ſind? Oder man ſetze den Fall, es wäre wirklich mit dieſem Zug der eigenſte Textlaut des muthmaßlich benutzten Apokryphums wiedergegeben: woher alsdann dieſe Stereotypie inmitten der ſonſtigen und ſo bedeutenden Textveränderungen? Iſt ſomit in keiner Weiſe das Anerkenntniß zu umgehn, daß Treue mit Willkür in dem Doppelcitat durch die freie Geiſtesthat der Erinnerung gemiſcht ſei: ſollte die Aufnahme

des Apomnemoneuma vom Eſſen und Trinken leichter aus dem Einfluß Eines unkanoniſchen Evangeliums, als aus der Miſchung der Parallelſtellen bei Matthäus und Lukas zu erklären ſein? Was die übrigen Textverſchiedenheiten betrifft, ſo war zwar gleich möglich, daß das zweimalige *ἐρῶ αὐτοῖς* aus dem Nachklang der Uebergangsworte bei Lukas (*καὶ ἐρεῖ*) wie durch den Anſtoß der Eingangsformel bei Matthäus (*ἐροῦσί μοι*) entſtand. Unverkennbar dagegen tritt in der Schlußwendung *ἐργάται τῆς ἀνομίας* wieder die Einwirkung des dritten Evangeliſten hervor, während Matthäus die Partizipialkonſtruktion *οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν* hat. Wahrſcheinlich ward jene Subſtantivform aus Matthäus entlehnt, weil ſie als die gedrungenere den Satz am kräftigſten abſchloß. Aus der Totalbildung des Citats läßt ſich im übrigen ſo recht erſehn, wie bei allem Anſchein des regelloſeſten Gedankenſpiels die freie Erinnerung gleichwohl ihr Bildungsgeſchäft mit der höchſten Geſetzmäßigkeit vollzieht. Zu dem Eſſen und Trinken bildete das Wunderthun den ſtärkſten Gegenſatz, zu dem Gattungsbegriff *δυνάμεις ποιεῖν* das Weiſſagen und Teufelaustreiben die bloße Specifikation. Zur Spannung jenes Gegenſatzes bedurfte es alſo lediglich Einer dieſer Beſtimmungen. Nachdem ſomit in der Apologie die Wahl des Gattungsbegriffs entſchieden war, erſchienen die Theilmomente überflüſſig. Gleicherweiſe durfte umgekehrt im Dialog der Gattungsbegriff fallen gelaſſen werden. In der Apologie findet ſich ferner der Hinweis auf das Weltgericht mit Stillſchweigen übergangen, offenbar weil es für die Zeitbeſtimmung *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ* (nach Matthäus) an jedem Anknüpfungspunkt gebrach; wogegen im Dialog, wo die Schriftſtelle Matth. 8, 11. unmittelbar vorhergegangen war, eben durch den Inhalt dieſes Herrnworts die verblichene Erinnerung leicht wieder aufgefriſcht wurde. Daß ſich dabei das dreimalige *τῷ σῷ ὀνόματι* des Matthäus auf ein einmaliges reducirte, beruht auf dem ſchon oft bemerkten Abkürzungstrieb der Erinnerung, während für die

Auslaſſung des nichts weniger als überflüſſigen *ὅτι οὐδέποτε ἔγνων ὑμᾶς* bei Matthäus oder des *οὐκ οἶδα ὑμᾶς πόθεν ἐστέ* bei Lukas kaum ein anderer Erklärungsgrund als ihr Verwiſchtſein in dem Gedächtniß aufzufinden ſein möchte.

Der Ausſpruch Chriſti (Matth. **11, 12—15.** und Luk. **16, 16.**) findet ſich im Dialog folgendergeſtalt citirt[1]): *ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται μέχρι Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ· ἐξότου ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάζεται καὶ βιασταὶ ἁρπάζουσιν αὐτήν· καὶ εἰ θέλετε δέξασθαι, αὐτός ἐστιν Ἠλίας ὁ μέλλων ἔρχεσθαι· ὁ ἔχων ὦτα ἀκούειν ἀκουέτω.* Die Bildung dieſes Citats ergibt ſich nach Satzfolge und Inhalt mit vorzüglicher Klarheit aus dem Ganzen der Beweisführung. Im Begriff nämlich, die Gottheit und jungfräuliche Geburt Chriſti aus der Schrift zu begründen, hatte Juſtin die Prophetie des Jeſaias **40, 1.** ff. voraufgehn laſſen, zunächſt um darzuthun, daß der Täufer Johannes des Meſſias Vorläufer geweſen ſei. Der Jude Tryphon ſeinerſeits hatte gegen dieſe Prophetie den Einwand erhoben, daß ſie zum Entſcheid der wichtigen Vorfrage viel zu unbeſtimmt ſei. Zur Vertheidigung ſeiner Auslegung beruft ſich hierauf Juſtin auf das Erloſchenſein des altteſtamentlichen Prophetenthums ſeit Johannes, auf die Bußpredigt des Täufers am Jordan und deſſen Zurücktreten vor der Miſſion des Größern — als eben ſo viele Merkmale, daß des Jeſaias Geſicht in der Erſcheinung des Johannes wahrhaft erfüllt worden ſei. Das Hauptmoment dieſes Beweiſes war das Verſtummtſein der altteſtamentlichen Prophetie. Ja der Begründung dieſer Thatſache war, wie die Eingangsworte zeigen, zunächſt überhaupt das Evangeliencitat beſtimmt. Was alſo konnte näher liegen, als daß Juſtin, ob ihm wohl in der Hauptſache der Text des Matthäus vor der Erinnerung ſchwebte, denjenigen Satztheil an die Spitze ſtellte, der jenes am beſtimmteſten und

1) Dial. c. Tr. c. 51. p. 166. [p. 271. C.].

konciſeſten ausſprach, eben die Worte aus Lukas ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται μέχρι Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ? Aber bereits war mit dem Prädikat des Täufers zugleich ein Textelement aus Matthäus eingeklungen. Und da im übrigen ſein Text gerade das am kräftigſten darſtellte, worauf des Apologeten Grundgedanke ging, da er namentlich das ſtürmiſche Sichhinzudrängen nach dem Evangelium, das faſt gewaltſame Anſichreißen des Himmelreichs mit wahrhaft plaſtiſchem Stil beſchrieb; ſo blieb ſeinem Text hinfort die Darſtellung ausſchließend zugewandt. Daß dabei die Zwiſchenworte (des Vers 13.) ausfallen mußten, lag in dem Umſtand, daß ſie dem Gedanken nach bereits an der Spitze des Citats ſtanden. Eine um ſo höhere Bedeutung hatten dagegen wieder die nächſtfolgenden Worte, ſofern durch ſie mittelſt Anſpielung auf die altberühmte Weiſſagung des Maleachi von dem Jehovaengel (3, 1. f. 23. f.) und der beſtimmten Identificirung des Täufers Johannes mit dieſem Engel der Weiſſagung ſich der Beweis vollendete, daß in Johannes der von den Propheten verheißene und mit des Elias Kraft ausgerüſtete Vorläufer des Meſſias erſchienen ſei. Sehr zweckmäßig geſchah daher, daß der emphatiſche Endvers aus Matthäus das Geſammtcitat abſchloß. Im übrigen iſt deſſen Text durch ungewöhnliche Worttreue ausgezeichnet, nur daß an Stelle des unklaſſiſchen ἀπὸ τότε das mehr abglättende und dem Juſtinus noch ſonſt geläufige[1]) ἐξ ὅτου, und an Stelle des ἕως bei Lukas das ſynonyme, noch von mehrern Handſchriften unterſtützte μέχρι trat.

An dem kombinirten Lehrſpruch aus Matth. 10, 28. Luk. 12, 4. f. überraſcht vor allem die apologetiſche Nutzanwendung[2]): μὴ φοβεῖσθε τοὺς ἀναιροῦντας ὑμᾶς καὶ μετὰ ταῦτα μὴ δυναμένους τι ποιῆσαι, εἶπε· φοβήθητε δὲ τὸν μετὰ τὸ ἀποθανεῖν δυνάμενον καὶ ψυχὴν καὶ

---

1) So c. Tr. c. 32. p. 104. [p. 249. E.] — c. 52. p. 166. [p. 272. A.] — c. 88. p. 308. [p. 316. D.].

2) Apol. 1, 19. p. 178. [p. 66. B.].

σῶμα εἰς γέενναν ἐμβαλεῖν. Dieſes Citat ſoll zur ſchriftmäßigen Begründung der Wahrheit dienen, daß beſſer ſei, auch das nach Menſchenurtheil Unmögliche zu glauben, als durch den Unglauben Gefahr an der ewigen Seligkeit zu laufen. Wodurch eine ſolche Deutung des Herrnſpruchs möglich ward? fragt man. Dadurch daß Juſtinus den innern Gegenſatz der Gnome unbewußt verrückt, alſo während bei den Synoptikern nicht ſowohl die Objekte des Fürchtens, als ihre leibes- oder ſeelenmörderiſche Bosheit in Spannung geſetzt ſind, er gerade die Verſchiedenheit dieſer Objekte in Spannung brachte, und während nach dem Text der Synoptiker in beiden Satztheilen die Menſchen (die ſeelen- oder leibesmörderiſchen) als die Objekte erſchienen, er im zweiten Satztheil als Objekt der Furcht Chriſtum dachte. Durch dieſe Sinnveränderung war gleichzeitig eine Umbildung des Textlautes gefordert. Vielleicht auch umgekehrt. Dadurch, daß ſich der Textlaut in dieſer eigenthümlichen Form dem Gedächtniß des Kirchenvaters eingeprägt hatte, war jene Mißdeutung erwachſen. Wird nun von jener Auffaſſung als der wahrſcheinlichern ausgegangen, ſo ward das σῶμα im erſten Satztheil der Synoptiker durch das verallgemeinernde Pronomen (ὑμᾶς) erſetzt, weil jener Objektsakkuſativ ſchon in dem gewöhnlichen Begriff des Tödtens eingeſchloſſen lag und ſeine ausdrückliche Hervorhebung den beabſichtigten Gegenſatz verdunkelt hätte. Ebenſo war die Erinnerung von vorn ab dem Text des Lukas zugewandt, nicht bloß weil er eben den Gedanken des Vorderſatzes in der für die Auffaſſung des Juſtinus erwünſchteſten Allgemeinheit ausgeſprochen, ſondern mehr noch, weil er deſſen Hintergedanken von dem über Himmel und Hölle gebietenden Chriſtus durch ſeine Wortfügung (καὶ μετὰ ταῦτα μὴ ἐχόντων περισσότερόν τι ποιῆσαι) vorbereitet hatte. Im zweiten Satztheil dagegen mußte die Erinnerung auf den Text des Matthäus zurückgelenkt werden, weil vorzüglich auf ſeinem καὶ ψυχήν die Hauptpointe des von dem Kirchenvater beliebten Gegenſatzes

beruhte; während nicht unangemeſſen zur Verſtärkung aus Lukas das verdeutlichende *μετὰ τὸ ἀποθανεῖν* und das lebendiger malende, die abſolute Richtermacht Chriſti ſo recht ergreifend ſchildernde, überdieß dem kirchlichen Sprachgebrauch geläufigſte *εἰς γέενναν ἐμβαλεῖν* herübergenommen ward. Dabei hatte natürlich das *ἀποκτεῖναι* des Lukas ſeine Stelle nicht behaupten können, indem jetzt nicht mehr der gewaltſame Tod, ſondern der bloße Todesmoment zu bezeichnen war. Es mußte alſo in das verallgemeinerte *ἀποθανεῖν* übergebildet werden. In allen übrigen Textabänderungen ſind leicht die gewöhnlichen Begleiter der frei überarbeitenden Erinnerung zu erkennen. Insbeſondere wird man an der veränderten Konſtruktion des *φοβεῖσθαι* (mit dem Akkuſativ anſtatt *ἀπό*) den Purismus des klaſſiſchen Sprachgefühls bemerken, der gern die Härten des Hebraismus abſchleift.

Im Dialog finden ſich folgende zwei Citate zuſammengeſtellt, welche gleichfalls zwiſchen dem Text des Matthäus und Lukas merkwürdig ſchwanken [1]): *Χριστὸς . . . . βοῶν παρ' ὑμῖν· οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι, ὑποκριταί, ὅτι ἀποδεκατοῦτε τὸ ἡδύοσμον καὶ τὸ πήγανον, τὴν δὲ ἀγάπην τοῦ θεοῦ καὶ τὴν κρίσιν οὐ κατανοεῖτε* (Matth. 23, 23. Luk. 11, 42.)· *τάφοι κεκονιαμένοι, ἔξωθεν φαινόμενοι ὡραῖοι, ἔσωθεν δὲ γέμοντες ὀστέων νεκρῶν* (Matth. 23, 27.). *Καὶ τοῖς γραμματεῦσιν· οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς, ὅτι τὰς κλεῖς ἔχετε· καὶ αὐτοὶ οὐκ εἰσέρχεσθε καὶ τοὺς εἰσερχομένους κωλύετε, ὁδηγοὶ τυφλοί* (Luk. 11, 52. Matth. 23, 13.). Im Vordergrund der Erinnerung ſtand offenbar der Textlaut des Matthäus, deſſen erſchütternde Weherufe über die gleißnende Verderbtheit der Volksobern auf empfängliche Gemüther den tiefſten und nachhaltigſten Eindruck hervorbringen mußten. Nachdem die Strafworte des Herrn mit dem plaſtiſch lebendigen und vornämlich durch das ſcharf einſchneidende *ὑποκριταί* cha-

1) c. Tr. c. 17. p. 62. [p. 235. C. D.].

rakteriſtiſchen Wortlaut des Matthäus eröffnet waren, fand ſich die Erinnerung zunächſt durch den doppelten Umſtand auf den Text des Lukas übergeleitet; einmal weil deſſen Darſtellung durch die Beſchränkung der Beiſpiele für den phariſäiſchen Kleinigkeitsgeiſt die ungleich konciſere war und durch die vergleichsweiſe Entgegenſtellung der Sätze ἀποδεκατοῦτε τὸ ἡδύοσμον καὶ τὸ πήγανον, παρέρχεσθε τὴν κρίσιν καὶ τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ den Rhythmus erhöhte; ſodann und vorzüglich, weil durch die beiden Strafvorhaltungen an die Phariſäer, daß ſie über ihren heuchleriſchen Buchſtabendienſt des Wichtigſten, der Liebe und des Gerichtes vergäßen, dem Beweis Juſtin's das erwünſchteſte Beſtätigungsſiegel aufgedrückt war. Was die Textabweichungen im Einzelnen betrifft, ſo ward das καί des Lukas unſtreitig mit δέ vertauſcht, weil es den Gegenſatz jener korreſpondirenden Glieder ſprachlich noch ſchärfer hervorhob. Ebenſo angemeſſen fielen die Worte bei Lukas καὶ πᾶν λάχανον hinweg, indem ſie, ohne irgendwie den Sinn weſentlich zu ſtützen, nur den Rhythmus der Satzfolge ſtörten. Vielleicht auch daß die Verwechſelung der Synonymen οὐ κατανοεῖτε mit παρέρχεσθε aus dem Streben den Begriff zu verſchärfen hervorging. Oder daß jene Verwechſelung nur eine der gewöhnlichen abſichtsloſen Vertauſchungen war, wie ſie überall im Geleit der freien Gedächtnißanführung auftreten. Inzwiſchen hatte ſich die Erinnerung mit den Worten τάφοι κεκονιαμένοι wieder zu dem Text des Matthäus zurückgewandt. Und die Schilderung ward um ſo natürlicher in deſſen Textlaut fortgeſetzt, da gerade das Bild von den übertünchten Gräbern dem Zorneifer des Kirchenvaters wider den Chriſtushaß der Rabbinen zum erwünſchteſten ſtärkſten Ausdruck diente. Das letzte Citat, welches durch das lockere καί ſich nur leicht an die vorhergehenden anlehnt, iſt ſeinem Grundinhalt nach zwar aus Lukas entlehnt, erinnert aber im Eingang ſprachlich an die Wehe bei Matthäus. Das Ganze endlich ward mit dem nachdrucksvollen ὁδηγοὶ τυφλοί aus Matthäus beſchloſſen —

zum neuen Zeugniß, wie gern Juſtin eine längere Gedankenreihe mit derartigen Emphaſen abſchließt. Der Ausdruck νομικοὶ des Lukas beſagte im Weſentlichen nichts als die γραμματεῖς des Matthäus. Daß die beiden Präterita des Lukas in die Präſensform übertragen ſind, geſchah, weil Juſtinus die Geſinnung, gegen welche des Herrn Strafworte gerichtet waren, im Treiben der ſpätern Rabbinen noch fortwährend als eine gegenwärtige anſchaute. Ob weiterhin das Uebergehn der erläuternden Prädikatsbeſtimmung τῆς γνώσεως zu κλεῖς als ein zufälliges oder abſichtsvolles zu denken ſein möchte, hat wenig auf ſich. Denn keinesfalls iſt der Gedanke des bildlichen Ausſpruchs alterirt; vielmehr will auch Juſtinus an den Eingang zum Himmelreich gedacht wiſſen. Andererſeits war der Auslegung eine weſentlich breitere Baſis geſichert. Möglich auch, daß die verkürzte Ausdrucksweiſe durch die unbeſtimmte Erinnerung an des Matthäus Wortlaut (ὅτι κλείετε τὴν βασιλ. τ. οὐρ.) bedingt war. Wie dem ſei, als Geſammtreſultat der bisherigen Unterſuchung darf wohl unzweifelhaft ausgeſprochen werden, daß die mancherlei Textmiſchungen der Denkwürdigkeiten ſo weit entfernt ſind auf den Gebrauch einer unkanoniſchen, den judenchriſtlichen Evangelien verwandten Geſchichtsquelle zu führen, daß ſie vielmehr die Synoptiker zur beſtimmteſten Grundlage haben.

§. 38.

Die unter gleichförmigen Abweichungen vom kanoniſchen Evangelientext ſich wiederholenden Lehrſprüche.

Mehrmals finden ſich Evangelienſtellen bei Juſtin mit gleichlautenden Abweichungen vom ſynoptiſchen Schrifttext wiederholt. Schon Stroth hatte für dieſe Erſcheinung auf drei Beiſpiele hingewieſen. Indem er aber den Thatbeſtand bis dahin übertrieb, daß ſelbſt jede Uebereinſtimmung mit den Gedanken des Originals in dieſen Fällen fehlen ſollte, hatte er den übereilten Schluß gewagt, daß die Grundlage

ſolcher Stellen nur ein unkanoniſches Evangelium geweſen ſein könne[1]). Wie ſo vieles, hatte Eichhorn dem ſcharfſichtigen Beobachter auch dieſe Entdeckung nachgeſchrieben, nur daß er einen allerdings auffallenden Irrthum deſſelben hinſichtlich des einen Citats berichtigt hat[2]). Begreiflich mußte es ohne Eindruck bleiben, wenn Mynſter zur Erklärung jener Gleichförmigkeit geltend machte, daß ja anderwärts Juſtin noch viel mehrere Stellen verſchieden anführe, daß nothwendig einzelne Schriftworte ſich in ſeinem Gedächtniß auf unrichtige Weiſe hätten feſtſetzen und ſo lange wiederholen müſſen, als er durch keinen beſondern Umſtand auf dieſe Textverſchiedenheiten aufmerkſam wurde; zumal wenn man bedenke, daß ſich dieſelben ihm wahrſcheinlich durch ſpäteres Wiederüberleſen ſeiner ältern Schriften aufs tiefſte eingeprägt hatten[3]). Um ſo treffender und erſchöpfender dagegen war Bindemann's Appellation an die Allgemeinheit der Thaterfahrung, daß häufig die in unbeſtimmter Erinnerung nachgebildeten Schriftſtellen gerade wegen dieſer Durchbildung in ihrer durchgebildeten beſtimmtern Geſtalt Eigenthum des Geiſtes würden. Sei ja nach der Natur der Sache nicht anders denkbar, als daß alles ſchriftlich oder mündlich Vernommene, ſobald es ohne ſtreng wörtlich behalten zu ſein mehrmals in der Erinnerung wieder erweckt werde, im Gedächtniß eine feſtere Geſtalt annehme. Sei ja jede Erinnerung nichts als ein Wiederdurcharbeiten des im Geiſt Aufgenommenen, ſo daß das Erinnerte ſich ſo leicht nicht verwiſchen laſſe. Müſſe doch einem Jeden ſeine eigene Erfahrung bezeugen, daß er einmal Erdachtes nicht allein ſehr lange in derſelben Form feſtzuhalten, ſondern oft überhaupt keine andere Form aufzufinden im Stand war. Und mit um ſo mehr Zuverſicht dürfe daſſelbe bei den wiederholten Evangelien-

1) Repertorium f. bibl. und morgenl. Litteratur I. S. 12. ff.
2) Einleitung in d. N. T. I. S. 103. ff. 3) Kleine theol. Schriften S. 31. f.

citaten des Juſtinus vorausgeſetzt werden, je näher die Stellen einander ſtänden, je mehr Wahrſcheinlichkeit ihr öfterer Gebrauch habe und je leichter die Veranlaſſungen gerade zu der vorliegenden Textgeſtalt zu entdecken ſeien [1]), endlich (ſetze ich hinzu) je markirter die umgebildeten Schriftworte waren, ſo daß ſie gleich Bergesgipfeln über die übrige bewegliche weiche Maſſe der Textbeſtandtheile hervorragten. Indem gegen dieſe Grundgedanken ſchwerlich etwas Stichhaltiges zu bemerken ſein dürfte, wird alſo die weitere Aufgabe nur die ſein, theils an ſonſtigen unwiderſprechlichen Thatſachen die Richtigkeit jenes Erklärungsprinzips darzuthun, theils im Beſondern das Vorhandenſein der behaupteten Unterſtützungsmomente an den bedeutendſten der einſchlägigen Evangeliencitate nachzuweiſen. Erſteres vorzüglich im Gegenſatz zu Schwegler, der, auch hierin nach Stroth's Vorgang, das Unzureichende jenes Erklärungsprinzips beſonders aus dem Umſtand folgern wollte, daß die fraglichen Schriftcitate ja nicht in einem und demſelben Werk, ſondern in zwei verſchiedenen, durch den Zeitraum mehrerer Jahre von einander getrennten gefunden würden: in welcher Zwiſchenzeit ſicher eine wiederholte Ueberleſung des ſynoptiſchen Grundtextes anzunehmen ſei [2]). Betrachten wir alſo zunächſt die Analogieen für das behauptete Verfeſtigungsſtreben der freien Erinnerung, ſo ſcheiden ſich dieſelben von ſelber in die Doppelklaſſe derjenigen, durch welche gleichförmige Verſchiedenheiten von dem kanoniſchen Schrifttext innerhalb eines und deſſelben Werks, und in die Klaſſe derjenigen, durch welche Textabweichungen der Art in verſchiedenen, vielleicht durch den Zeitraum mehrerer Jahre von einander getrennten Schriftwerken angetroffen werden.

1) Theologiſche Studien und Kritiken S. 408. 434.

2) Das nachapoſtoliſche Zeitalter I. S. 223., wobei er den Muth gehabt hat, die ſchon durch den flüchtigſten Augenſchein ſich widerlegende Behauptung niederzuſchreiben: „die abweichenden Wiederholungen bilden die Minderzahl; in der überwiegenden Mehrzahl ſeiner Citate bleibt Juſtin ſich gleich, und großentheils gerade da, wo ſein Text von dem ſynoptiſchen abweicht.“

Wie leicht vor allem nahegeſtellte Schriftcitate ſich in ihrer durch die Erinnerung freigeſtalteten, daher vom kanoniſchen Evangelientext wohl auf das ſtärkſte abweichenden Textform wortgetreu wiederholen, ſei zunächſt an einem Beiſpiel aus Clemens von Alexandrien konſtatirt, der die durch ihren ſinnbildlich-myſteriöſen Charakter ſo markirten Herrnworte bei Joh. 6, 53. f. zweimal in der verkürzten Form gleichlautend angeführt hat[1]): φάγετέ μου τὰς σάρκας καὶ πίετέ μου τὸ αἷμα, nur daß am letztern Ort anſtatt des Plurals ſich der Singular τὴν σάρκα findet. Schon um ein Bedeutendes auffallender iſt die Erſcheinung, daß von Epiphanius ein aus verſchiedenen Stellen des Johannesevangeliums (3, 36. 5, 23. 26.) mit weſentlich verſchiedenem Sinn- und Wortlaut frei kombinirter Ausſpruch Chriſti fünfmal an zum Theil ſehr entlegenen Stellen ſeiner Ketzerſchrift in zwar ſtets wechſelnder, aber (was die Hauptſache betrifft) durchaus ſtereotyper Form wiederkehrt. Dreimal in dem Miſchtext[2]): καθὼς εἴρηκεν· ὅτι ὁ μὴ τιμῶν τὸν υἱόν, ὡς τιμᾷ τὸν πατέρα, ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ ἐπ᾽ αὐτὸν μένει (wobei nur die letzten Worte an zwei Stellen umgekehrt geſtellt ſind: μένει ἐπ᾽ αὐτόν) — einmal in der Faſſung[3]): οὕτως φησίν· ὁ μὴ τιμῶν τὸν υἱόν, ὡς τιμᾷ τὸν πατέρα, οὐκ ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ — das fünfte Mal mit der Erweiterung[4]): οὕτω φησίν· ὁ μὴ πιστεύων εἰς τὸν υἱόν, ὡς πιστεύει εἰς τὸν πατέρα, καὶ τιμᾷ τὸν υἱόν, ὡς τιμᾷ τὸν πατέρα, ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ μένει ἐπ᾽ αὐτόν, ὡς ἔχει τὸ θεῖον εὐαγγέλιον. Was ließe ſich Frappanteres denken, als ſolche Freiheit und Gleichförmigkeit in engſter Vereinigung? Möchte Jemand die Behauptung wagen, der orthodoxe Kirchenvater des 4. Jahrhunderts habe dieſe Spruchform nicht ſowohl nach dem Text des Johannesevangeliums frei und ſelbſtändig kombi-

1) Paed. 1, 6, 38. T. I. p. 131. und 1, 6, 42. p. 134. 2) Adv. haeres. 69, 53. T. I. p. 775. — 73, 36. p. 884. — 76. conf. 29. p. 977. 3) Adv. haer. 62, 4. p. 516. 4) Adv. haer. 69, 69. p. 796.

nirt, ſondern einem häretiſchen Evangelienbuch entnommen? Aber vor allem ſchlagend ſind die Parallelen, welche, als Produktionen der freien Erinnerung durch unbeſtreitbare Kennzeichen charakteriſirt, in verſchiedenen Schriften eines und deſſelben Verfaſſers dieſelbe vom Schrifttext abweichende Textgeſtalt darbieten. Aus der Unzahl derartiger Beiſpiele ſei nur etliche aus den Schriften von drei der orthodoxeſten Väter auszuwählen vergönnt. So hat Epiphanius, wie bereits früher bemerkt ward[1]), viermal (dreimal in ſeiner Ketzerſchrift, einmal im Glaubensanker, *ἀγκυρωτός*) das aus Matth. 22, 31. frei gebildete Herrnwort mit völlig demſelben Wortlaut (*ὁ λαλῶν ἐν τοῖς προφήταις, ἰδοὺ πάρειμι*) angeführt, nur daß einmal die Interjektion *ἰδού* fehlt. Gleichfalls bereits bemerkt iſt, daß derſelbe Kirchenvater die allbekannte und durch ihre Wortform ſo leicht behältliche Taufformel gleichwohl dreimal (einmal in dem Ketzerwerk, zweimal im Glaubensanker) in der verkürzten Textgeſtalt: *ὅτι ἀπελθόντες βαπτισατε πάντα τὰ ἔθνη εἰς ὄνομα* u. ſ. w.[2]), ſiebenmal (viermal in der Ketzerſchrift, zweimal im Anker, einmal in der Glaubensdarlegung) mit der noch kompendiöſern Form citirt hat[3]): *ἀπελθόντες βαπτίσατε εἰς ὄνομα πατρός* u. ſ. w. Wobei nur die Verſchiedenheit ſtatthat, daß in einigen Stellen dem Namen der göttlichen Dreieinigkeit der beſtimmte Artikel voraufſteht. Auch daran ſei nochmals erinnert, daß in demſelben Verkürzungsſtreben und in derſelben Verkürzungsart Epiphanius ſogar mit noch mehrern, nicht minder orthodoxen Kirchenvätern ſich begegnet hat[4]). Und wie ſchon in dieſem Beiſpiel ſich auf ſo überraſchende Weiſe die Verbindung der zwei vielbeſtrittenen Bildungsformen freier Erinnerung, die Wiederholung derſelben Schriftſtellen mit völlig derſelben

1) S. 231. 2) Adv. haeres. 55, 8. p. 475. — ancorat. c. 74. 82. T. II. p. 80. 87. 3) Adv. haeres. 62, 4. T. I. p. 515. — 69, 56. p. 780. — 74, 11. p. 901. — 76, 9. p. 922. — expos. fid. cathol. c. 18. p. 1101. — ancorat. c. 7. sq. T. II. p. 11. 13. 4) S. 220. f.

Textverſchiedenheit vom Schriftlaut in verſchiedenen Schriftwerken und die Uebereinſtimmung verſchiedener, unter einander unabhängiger Schriftſteller in denſelben ſich wiederholenden Textabweichungen darſtellt: ſo läßt ſich dieſes Doppelverhältniß noch evidenter an dem Herrnſpruch über die Pflicht der Feindesliebe beobachten. Iſt nämlich dieſer Spruch von Cyprianus in vier ſeiner Schriften mit der konſtant vom Schrifttext verſchiedenen Verkürzung überliefert[1]): **diligite inimicos vestros et orate pro his, qui vos persequuntur** (Matth. 5, 44. Luk. 6, 27. f.); ſo hat dieſelben beiden Versglieder auch Origenes, der ſie ſonſt wohl kennt, mehrere Male in verſchiedenen Schriften übergangen[2]). Es war gewiß eine der unglücklichſten Vermuthungen, daß dieſe Versglieder erſt aus Lukas in den Text des Matthäus eingedrungen ſein ſollten. Niemand dürfte dieß wahrſcheinlich finden, der nur unpartheiiſch die für ſie ſprechenden Zeugen mit den Handſchriften, Ueberſetzungen oder Kirchenvätern, in denen ſie fehlen, vergleicht[3]). Dieſelbe Gnome über die Feindesliebe lautet bei Clemens in zwei verſchiedenen Schriften dreimal gleichförmig ſo[4]): *ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν, λέγει, εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμᾶς καὶ προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν ἐπηρεαζόντων ὑμῖν.* Nicht minder bemerkenswerth iſt, daß der Ausſpruch Chriſti über die Unerkennbarkeit des Vaters und Sohnes (Matth. 11, 27.) bei Clemens zweimal in verſchiedenen Schriften die Textgeſtalt hat[5]): *θεὸν οὐδεὶς ἔγνω, εἰ μὴ ὁ υἱός, καὶ ᾧ ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ;* während er anderwärts dem

1) Testim. 3, 49. T. II. p. 87. — de orat. domin. c. 17. p. 164. — de bono patient. c. 5. p. 243. — de zel. et liv. c. 15. p. 263. 2) Vgl. in Joann. 20, 13. T. II. p. 226. — 20, 15. p. 235. sq. — 20, 27 p. 275. — c. Cels. 8, 35. T. XX. p. 160. Dagegen (c. Cels. 8, 41. p. 167.) hat er die Worte: *εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμῖν.* 3) Vgl. Griesbach comm. crit. in textum graec. N. Ti I. p. 56. sq. 4) Strom. 4, 14, 97. T. II. p. 329. und paed. 3, 12, 92. T. I. p. 341. 5) Protrept. 1, 10. T. I. p. 13. und paed. 1, 5, 20. p. 118.

Schrifttext bedeutend angenäherter erſcheint. Endlich Tertullianus hat nicht allein die für ſeine Chriſtologie ſo hochbedeutſame und durch keine Variante unterſtützte Lesart zu Joh. 3, 6.: **quod in carne natum est, caro est; quia ex carne natum est**[1]), ſondern hat ferner das aus Matth. 10, 37. und Luk. 14, 26. höchſt frei gebildete Schriftwort genau mit derſelben Textmiſchung und Textverkürzung in zwei verſchiedenen Schriften nachdrucksvoll wiederholt[2]): **qui pluris inquit fecerit etiam animam suam, quam me, non est me dignus**: — nur mit dem Unterſchied, daß einmal das emphatiſch ſteigernde **etiam** übergangen und in demſelben Citat der Lehrſpruch bei Lukas wörtlich gleichlautend mit dem kanoniſchen Text fortgeſetzt iſt.

Dürfte ſomit ſchon nach der Analogie das Wahrſcheinlichſte ſein, daß derſelbe Bildungstrieb der freien Erinnerung ſich auch bei Juſtinus in weſentlich denſelben Bildungsformen bethätigt haben werde; ſo wird dieſe Wahrſcheinlichkeit zur vollkommenen Gewißheit durch die Citate des A. Ts., bei denen jenes Verfeſtigungsſtreben öfter an den zufälligſten Formen und wiederum in der zwiefachen Art hervortritt, daß die ſtereotypen Textformen theils in einer und derſelben theils in verſchiedenen Schriften verſtreut ſtehn. Um die Unterſuchung nicht über die bedeutſamſten Schriftcitate der Art auszudehnen, ſo hat Juſtinus die meſſianiſch ſo entſcheidende Prophetie (1 Moſ. 49, 11.) zweimal in der Apologie (bloß mit der Verſchiedenheit, daß ſich die Worte von *ἐν αἵματι* an in umgekehrter Ordnung folgen) ſo citirt[3]): *δεσμεύων πρὸς ἄμπελον τὸν πῶλον αὐτοῦ, πλύνων ἐν αἵματι σταφυλῆς τὴν στολὴν αὐτοῦ.* Im Dialog finden ſich die kombinirten Stellen Jeſ. 7, 16. und 8, 4., während ſie im übrigen nur in Einer Lesart erheblich vom Text der **LXX.** abweichen, zweimal ſo in einander verſchränkt[4]): *διότι πρὶν*

1) Adv. Prax. c. 27. und de carn. Chr. c. 18. 2) Scorp. adv. gnost. c. 11. und de fuga in persecut. c. 7. 3) Apol. 1, 32. p. 204. [p. 73. B.] — 1, 54. p. 244. [p. 89. C.]. 4) c. Tr. c. 43. p. 138. [p. 262. B. C.] c. 66. p. 222. [p. 290. E.]. Daß

ἢ γνῶναι τὸ παιδίον ἀγαθὸν ἢ κακόν, ἀπειθεῖ πονηρὰ τοῦ ἐκλέξασθαι τὸ ἀγαθόν· (7, 16.) διότι πρὶν ἢ γνῶναι τὸ παιδίον καλεῖν πατέρα ἢ μητέρα, λήψεται δύναμιν Δαμασκοῦ καὶ σκῦλα Σαμαρείας ἔναντι βασιλέως Ἀσσυρίων (8, 4.)· καὶ καταληφθήσεται ἡ γῆ, ἣν σὺ σκληρῶς οἴσεις ἀπὸ προσώπου τῶν δύο βασιλέων (7, 16.). Dieſe Verbindung war apologetiſch von großer Wichtigkeit, ſofern ſie die exegetiſche Möglichkeit verſtärkte, die Meſſianität der Prophetie (Jeſ. 7, 14.) gegen die rabbiniſche Deutung auf den König Hiskia ſiegreich durchzuführen. An drei andern Orten hat Juſtinus die Jehovaworte bei Ezech. 14, 20. in der gleich ſtark vom Hebräiſchen als den **LXX.** abweichenden, den Sinn des Originals matt verallgemeinernden Textgeſtalt wiedergegeben[1]): ἐὰν Νῶε καὶ Ἰακὼβ καὶ Δανιὴλ ἐξαιτήσωνται ἢ υἱοὺς ἢ θυγατέρας, οὐ μὴ δοθήσεται αὐτοῖς. Auffallend iſt in dieſer Textform, deren wiederholte Anführung nur in geringfügigen Einzelnheiten differirt, außer der veränderten Satzfolge vorzüglich die konſtante Wiederholung des Ἰακώβ (anſtatt Ἰώβ, wie im Original geleſen wird): — welche Wiederholung freilich dem Intereſſe der Polemik auf das treffendſte diente, ſofern unter allen Namen der altteſtamentlichen Geſchichte kein Name ſo geeignet ſcheinen durfte, als der des Jakob, um die auf den leiblichen Zuſammenhang mit Abraham geſteifte Anmaßung des jüdiſchen Nationaldünkels, die ſchon um jenes einzigen Vorzugs willen ſich ſofort das Erbe des Meſſiasreichs beilegte, zu beſchämen. Was ferner ſchon bei dieſem

der prophetiſche Ausſpruch Jeſ. 8, 4. (urſprünglich eine chronologiſche Randgloſſe der LXX. zu Jeſ. 7, 16., die ein ungeſchickter Abſchreiber in den Text ſelbſt eingemiſcht habe) in ſolcher Vermiſchung mit Jeſ. 7, 16. bereits von Juſtin vorgefunden worden ſei, war die Vermuthung Credner's (Beiträge II. S. 195.), die bei der bekannten Kombinationsluſt des Kirchenvaters ſich um ſo weniger empfehlen dürfte, je augenſcheinlicher gerade hier das dogmatiſche Intereſſe des Exegeten beſtimmend eingewirkt hat.

1) c. Tr. c. 44. p. 142. [p. 263. A.] — c. 45. p. 144. [p. 263. D.] — c. 140. p. 458. [p. 369. D.].

Citat auf das beſtimmteſte hervortrat, das Beſtreben, den im Schrifttext rhetoriſch wortreich ausgeführten Gedanken in die prägnantere Gnomenform zuſammenzuziehn, und wie eben dadurch die Verfeſtigung der Schriftſentenz im Gedächtniß erleichtert ward: dieſelbe Wahrnehmung wiederholt ſich an dem Ausſpruch (Jeſ. 1, 9.), der im Dialog wie in der Apologie die gleichmäßige Textgeſtalt hat[1]): *εἰ μὴ κύριος Σαβαὼθ ἐγκατέλιπεν ἡμῖν σπέρμα, ὡς Σόδομα ἂν καὶ Γόμοῤῥα ἐγενήθημεν* — nur daß in der Apologie das Wort *Σαβαὼθ* fehlt und die Partikel *ἂν* ihre Stelle hinter *Γόμοῤῥα* hat. Als Beiſpiel endlich, wie ſelbſt in den gleichgültigſten Textumbildungen die Erinnerung dem Naturzug nach Verfeſtigung folgt, diene die Umſtellung und Textzuſammenziehung, mit welcher das Jehovawort (Jeſ. 66, 1.) zweimal in verſchiedenen Schriften faſt durchaus gleichlautend auftritt[2]): *ποῖόν μοι οἶκον οἰκοδομήσετε; λέγει κύριος· ὁ οὐρανός μοι θρόνος καὶ ἡ γῆ ὑποπόδιον τῶν ποδῶν μου.* So wenig alſo — das dürfte das Reſultat der vorſtehenden Beiſpielſammlung ſein — kann „die Thatſache befremden, daß in wiederholten freien Evangeliencitaten Juſtin's gleichmäßige Abweichungen von unſern Evangelien erſcheinen, daß es befremden müßte, wenn dergleichen nicht vorhanden wären.“

Verſuchen wir nun an den bedeutendſten der einſchlägigen Evangeliencitate die Probe, ob ſich die Stereotypie ihrer unkanoniſchen Textbeſtandtheile ungezwungen aus der Eigenthümlichkeit ihres Inhalts oder den allgemeinen Bildungsgeſetzen der freien Erinnerung erklären laſſe: ſo ſei gemäß dem Gang der ſynoptiſchen Geſchichtsdarſtellung des Täufers Zeugniß über Jeſum an die Spitze geſtellt. An zwei Orten des Dialogs hat Juſtinus in die Erzählung von des Täufers Beſtimmung die

1) Apol. 1, 53. p. 242. [p. 88. D.] — c. Tr. c. 140. p. 458. [p. 369. D.]. 2) Apol. 1, 37. p. 212. [p. 77. B.] — c. Tr. c. 22. p. 76. [p. 240. E.].

ſein perſönliches Verhältniß zu dem Meſſias betreffenden Worte mit weſentlich gleichförmigem Textlaut eingeflochten, das eine Mal zum Zeugniß, daß Johannes des Meſſias Vorläufer geſalbt mit dem Eliasgeiſt ſei, das andere Mal zum Beweis, daß ſeinen beſondern Beruf die Darſtellung Chriſti als Meſſias ausgemacht habe[1]): ἥξει γὰρ (einmal δὲ) ὁ ἰσχυρότερός μου, οὗ οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς τὰ ὑποδήματα βαστάσαι. Dieſe Worte ſind aus den Parallelſtellen des Matthäus (3, 11.) und Lukas (3, 16.) dergeſtalt gemiſcht, daß der erſte Theil wörtlich dem Lukas, der zweite dem Matthäus folgt: beides unverkennbar höchſt glücklich, indem eben auf dem nahe bevorſtehenden Kommen des Meſſias der Hauptaccent ruhte, das ἔρχεσθαι des Lukas alſo voraufzunehmen war. Es iſt gleichgültig, ob man den Anſtoß zu dieſer Miſchung in dem unmittelbaren Einklang der Worte des Lukas oder in einer ſelbſtändigen Reproduktion aus der bereits ſtark verdunkelten Erinnerung erkennen will. Nothwendig jedenfalls war dabei das Präſens des Lukas ἔρχεται in die Futurform (ἥξει) umzuſetzen, weil der Gedanke durch dieſe Zeitform geſchärfter und für die Leſer verſtändlicher wurde, wie denn im Fortſchritt der Erzählung Lukas ſelbſt die Futurformen aufgenommen hat. Was alſo wäre an der Wiederholung dieſer ſo natürlich und leicht fließenden Satzverbindung Naturwidriges? Daß Juſtin ſeinem Geiſt jenes Bekenntniß des Täufers auf das tiefſte eingegraben, alſo unverändert in der freigebildeten Form habe fortpflanzen können, dieß iſt nicht allein ſchon durch die demſelben inwohnende Wichtigkeit wahrſcheinlich, ſofern es eben die Grundfrage nach dem Verhältniß des Täufers zu dem Gegenſtand ſeiner Heroldſchaft auf das beſtimmteſte ausſprach; ſondern hat in der Thatſache ſeine poſitive Beſtätigung, daß, während alle übrigen Momente in den beiden Parallelſtellen mannigfach wechſeln, nur jenes Bekenntniß nachdrucksvoll beibehalten iſt. Warum auch hätte

1) c. Tr. c. 49. p. 158. [p. 268. E.] — c. 88. p. 304. [p. 16. C.].

ſchlimmſten Falles Juſtin nicht jene ſtereotypen Texteswörte völlig neu aus der Erinnerung wiedererzeugen können? War ja nach Lage aller Verhältniſſe ihre Bildung gewiſſermaßen eine Naturnothwendigkeit.

An zwei Orten der Apologie und des Dialogs findet ſich das Gebot Chriſti über die Feindesliebe folgendergeſtalt angeführt:

Apol. 1, 15. p. 168. [p. 62. C.]: *'Εγὼ ὑμῖν λέγω· εὔχεσθε ὑπὲρ τῶν ἐχθρῶν ὑμῶν καὶ ἀγαπᾶτε τοὺς μισοῦντας ὑμᾶς καὶ εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμῖν καὶ εὔχεσθε ὑπὲρ τῶν ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς.*

c. Tr. c. 133. p. 440. [p. 363. D.]: *Πάντων ἡμῶν εὐχομένων ὑπὲρ ὑμῶν καὶ ὑπὲρ πάντων ἁπλῶς ἀνθρώπων, ὡς ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἡμῶν καὶ κυρίου ποιεῖν ἐδιδάχθημεν, παραγγείλαντος ἡμῖν εὔχεσθαι καὶ ὑπὲρ τῶν ἐχθρῶν καὶ ἀγαπᾶν τοὺς μισοῦντας καὶ εὐλογεῖν τοὺς καταρωμένους.*

Am gewaltigſten hatte das Chriſtenthum, als es zuerſt in die Welt eintrat, die Gemüther durch ſeine Predigt der Liebe angeſprochen, die es im ſchrankenloſeſten Sinn verkündete, in ſelbſtverläugnendſter That üben lehrte. Vor allem durch das Gebot der Feindesliebe fand ſich das ſonſt nur an Scenen des ſchlechteſten Partheigeiſtes und Egoismus gewöhnte heidniſche Bewußtſein zur Bewunderung fortgeriſſen. Wenn irgend etwas, mußte daher gerade dieſes Gebot ſich dem Geiſt eines Mannes auf das mächtigſte einprägen, der wie Juſtin für die ſittliche Herrlichkeit des Chriſtenthums eine ſo ſchwärmeriſche Begeiſterung athmete. Was alſo wäre es Auffallendes, daß, nachdem er ſich jenes Gebot aus öfterm Leſen oder Hören einmal in der freigebildeten Textform angeeignet hatte, daſſelbe für immer unwandelbar in ſeiner Anſchauung feſtſtand? Die einzige Frage könnte nur die ſein, ob die vorhandenen Textdifferenzen ſich mit Leichtigkeit als Werk der freien Erinnerung aus dem gegebenen Text der Synoptiker (Matth. 5, 44. Luk. 6, 27. f.) ableiten laſſen. Und was möchte dem entgegenſtehn? Daß Juſtin das doppelte *εὔχεσθε ὑπέρ* im Citat der Apologie nicht ſo unmittelbar ſeinem Quellenwerk der Denk-

würdigkeiten entlehnt haben könne, iſt mit Beſtimmtheit ſchon aus dem Undenkbaren einer derartigen Tautologie im Zuſammenhang eines Geſchichtswerks zu vermuthen, und wird überdieß durch den Wortlaut des Dialogs zur vollen Gewißheit. Daß es dennoch von Juſtin beliebt iſt, erklärt ſich am natürlichſten aus ſeiner ſchon früher beſprochenen Schriftſtellereigenthümlichkeit, am Schluß einer wichtigen Gedankenreihe noch einmal Nachdrucks halber den Hauptgedanken nachzutragen. Da ferner in dem Schlußſatz der Apologie (*καὶ εὔχεσθε ὑπὲρ τῶν ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς*) der den beiden Synoptikern gemeinſame Ausdruck[1]) bewahrt iſt; ſo hat es alle Wahrſcheinlichkeit, daß dieſer Ausdruck dem Grundtext ſeiner Evangelienſchrift entlehnt ward. Warum endlich das Specialgebot für die Feinde zu beten an die Spitze des Geſammtcitats geſtellt, warum dieſes *εὔχεσθε* mit dem Allgemeinbegriff *ἐχθρούς*, der bei den Synoptikern von dem Zeitwort *ἀγαπᾶτε* abhängig iſt, konſtruirt ward? Darum offenbar, weil Juſtin den Höhepunkt des Gebots der Feindesliebe wie des Chriſtenthums im Ganzen vorzugsweiſe in jenem Gebet anſchaute[2]); weil, indem er bei jeder Gelegenheit die Vollkommenheit der Chriſtenlehre an jenem Beten für die Feinde zu begründen liebte, er einen einfachern, näherliegenden Gedankenausdruck nicht leicht finden konnte, als den gewählten *εὔχεσθαι ὑπὲρ τῶν ἐχθρῶν*[3]), und weil, nachdem ihm dieſer Ausdruck einmal durch den öftern Gebrauch der geläufigſte geworden, derſelbe ſich unwillkürlich auch da aufdrängte, wo die Herrnworte aus freier Erinnerung darzuſtellen waren. Wiederum. War einmal im erſten Satzglied das Hauptwort *ἐχθροί* voraufgenommen, ſo konnte es ſchon des Wohlklanges wegen nicht ſogleich wiederholt werden. Und um ſo glücklicher ward es mit dem

1) Nur mit dem Unterſchied, daß die Synoptiker *προσεύχεσθε* leſen. 2) So ſtellt Juſtin z. B. das Beten für die Feinde als höchſte That chriſtlicher Bewährung ſogar über das Märtyrerthum (c. Tr. c. 96. p. 326. 328. [p. 323. C. D.]). 3) Apol. 1, 14. p. 166. [p. 61. C.] — c. Tr. c. 35. p. 118. [p. 254. B.].

ſynoptiſchen *μισοῦντας* in Verbindung geſetzt, als daraus ſich die ſchärfſte Spannung des Gegenſatzes zwiſchen chriſtlicher und heidniſcher Denkart ergab. Daß endlich Juſtin wirklich nicht anders in ſeinen Denkwürdigkeiten geleſen habe, als der Text bei den Synoptikern lautet, iſt dadurch außer Zweifel, daß ſich der vermißte kanoniſche Ausdruck *ἀγαπᾶν τοὺς ἐχθροὺς* noch zweimal ausdrücklich bei ihm, nur außerhalb evangeliſcher Anführungen findet[1]).

Im Dialog und der Apologie lautet das weiſſagende Wort Chriſti über das Auftreten falſcher Propheten alſo:

Apol. 1, 16. p. 172. [p. 64. B.]:	c. Tr. c. 35. p. 114. [p. 253. B.]:
Πολλοὶ γὰρ ἥξουσιν ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, ἔξωθεν μὲν ἐνδεδυμένοι δέρματα προβάτων, ἔσωθεν δὲ ὄντες λύκοι ἅρπαγες.	*Εἶπε γάρ· πολλοὶ ἐλεύσονται ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, ἔξωθεν ἐνδεδυμένοι δέρματα προβάτων, ἔσωθεν δέ εἰσι λύκοι ἅρπαγες.*

Daß in dieſem Citat der Text der Bibelhandſchrift nicht genau wörtlich wiedergegeben ſei, iſt ſchon klar aus den freilich nicht bedeutenden Verſchiedenheiten der zweimaligen Anführung; das eine Mal aus den Zeitwörtern *ἥξουσιν* und *ὄντες*, das andere Mal aus *ἐλεύσονται* und *εἰσι*. Bei näherer Betrachtung gibt es ſich alsdann leicht als das Produkt der freien Erinnerung durch Miſchung der beiden ſo leicht in einander überfließenden Schriftſtellen (Matth. 7, 15. und 24, 5.) zu erkennen. Indem nämlich Juſtin für das Auftreten der Gnoſtiker — Irrlehrer, welche unter chriſtlichem Schein Gottloſes und Läſterliches zur Verſtörung der Gemeinden übten — nach den bibliſchen Fingerzeigen forſchte, mußte ſein Blick natürlich vor allem auf das Schauergemälde geführt werden, in welchem Chriſtus (nach Matth. 24.) die ſeiner Wiederkunft zum Weltgericht vorangehenden Welt- und Religionsbewegungen geſchildert hatte. Wiederum. Nirgends ſchien das ſcheinheilige, wühleriſche Treiben dieſer zur Verführung der Gläubigen raſtlos geſchäftigen Irrlehrer ſo plaſtiſch gemalt, als in dem Schluß-

1) c. Tr. c. 85. p. 292. [p. 312. B.] und de resurr. c. 8. p. 534.

theil der Bergpredigt, wo vor den falſchen Propheten mit dem Schafspelz und der Wolfsnatur gewarnt iſt (Matth. 7.). Was alſo Wunder, daß in der unbeſtimmten Erinnerung beide Schilderungen völlig in Eine zuſammenfloſſen? Daß dabei das unkanoniſche ἔξωθεν eingeſchaltet ward, ergab ſich aus dem ſchon oft bemerkten Trieb der freien Erinnerung, Gedankengegenſätze auch durch ſprachliche Antitheſe beſtimmter zu markiren. Eben ſo iſt in der Umbildung des ἐν ἐνδύμασι προβάτων in die Partizipialkonſtruktion ἐνδεδυμένοι δέρματα προβάτων nur eine der zahlloſen verdeutlichenden Amplifikationen zu erkennen, wie ſie allerwärts im Geleit der freien Gedächtnißanführungen auftreten. Aus der Wahl des ἐνδεδυμένοι ſchimmert überdieß der Sprachgebrauch des kanoniſchen Schrifttextes klar genug hindurch. Nun iſt freilich der Dialog ſpäter verfaßt als die Apologie, und jene Erklärungsweiſe beſtimmt nur durch den Dialog an die Hand gegeben. Woher alſo dieſelbe Textkombination bereits in der Apologie? Offenbar hatte Juſtinus ſie ſich längſt gebildet, bevor er die beiden apologetiſchen Werke verfaßte — gebildet vornämlich in der mündlichen Kontroverſe mit den Gnoſtikern, deren kirchenwühleriſches Treiben durch das Bild vom Wolf im Schafskleid auf das ſprechendſte bezeichnet ſchien. Die Streitſchrift wider alle Ketzer aber (vielleicht auch die gegen Marcion) war längſt im Umlauf, bevor er an die Apologie wider die Heiden dachte. Warum alſo hätte das Citat nicht aus dieſen Werken in ſeiner freigebildeten Geſtalt in die ſpätern Schriften übertragen werden können? Oder ſollte der Umſtand auffallend ſein, daß kurz nach jenem Miſchtext im Dialog noch das zweite, durch ein trennendes καί als ſelbſtändig bezeichnete und mit ſeinen Eingangsworten an Matth. 7, 15. ſich anſchließende folgt: καί· προσέχετε ἀπὸ τῶν ψευδοπροφητῶν, οἵτινες ἐλεύσονται πρὸς ὑμᾶς, ἔξωθεν ἐνδεδυμένοι δέρματα προβάτων, ἔσωθεν δέ εἰσι λύκοι ἅρπαγες? Unbeſtreitbar iſt dieß eine der ſeltenern Gedächtnißabirrungen! Allein

was wäre ſie näher betrachtet anderes, als die Kehrſeite deſſelben Geiſtesprozeſſes, durch welchen unzählige Male nach Raum und Inhalt auf das weiteſte getrennte Schriftſtellen in Eine zuſammengezogen wurden? Sollte denkbar ſein, daß beide dem Inhalt nach ſo weſentlich identiſchen Ausſprüche als verſchiedene Gnomen in derſelben Evangelienſchrift[1]) aufgeführt waren? Jedenfalls iſt es das Unverfänglichſte bei einem Mann wie Juſtinus anzunehmen, daß, nachdem ſich das Herrnwort von den Irrlehrern im Schafskleid einmal ſeinem Gedächtniß in jener Textmiſchung eingeprägt hatte, ſich inzwiſchen (ſei's durch ein ſelbſtändiges Wiederdurchklingen des urſprünglichen Textlautes, ſei's in Folge erneuerter Lektüre oder des Wiederhörens beim öffentlichen Gottesdienſt) der Ausſpruch in der Textform des Matthäus plötzlich wieder auffriſchte und dem Kirchenvater ſich nun beide Textformen als unabhängige, verſchiedene Schriftſtellen darſtellten.

Im Dialog finden ſich folgende Schriftworte dreimal an verſchiedenen Orten citirt:

c. Tr. c. 76. p. 258. [p. 302. B.]:	**c. Tr. c. 100. p. 336. [p. 327. A.]:**	**c. Tr. c. 51. p. 164. [p. 271. A.]:**
Ἐβόα πρὸ τοῦ σταυρωθῆναι· δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν καὶ ἀποδοκιμασθῆναι ὑπὸ τῶν γραμματέων καὶ φαρισαίων καὶ σταυρωθῆναι καὶ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστῆναι.	*Ἔφη· δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν καὶ ἀποδοκιμασθῆναι ὑπὸ τῶν φαρισαίων καὶ γραμματέων καὶ σταυρωθῆναι καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστῆναι.*	*Εὐηγγελίζετο καὶ αὐτὸς λέγων, ὅτι...... δεῖ αὐτὸν πολλὰ παθεῖν ἀπὸ τῶν γραμματέων καὶ φαρισαίων καὶ σταυρωθῆναι καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστῆναι.*

Alle drei Stellen ſind größtentheils wörtlich nach Luk. 9, 22. dargeſtellt. Die Abweichungen vom Schrifttext beſchränken ſich auf die wenigen Data, daß an zwei Stellen für das kanoniſche *ἀπό* das unmittelbarere *ὑπό*, in allen dreien für *ἀποκτανθῆναι* das konkretere *σταυρωθῆναι*, für *πρεσβυτέρων καὶ ἀρχιερέων καὶ γραμματέων* das

1) Wie Stroth (Repertorium I. S. 13.) einſt alles Ernſtes wollte.

verkürzte *φαρισαίων καὶ γραμματέων* aufgenommen, endlich in dem dritten überhaupt höchſt frei gehaltenen Citat noch einige ſonſtige Beſtandtheile übergangen ſind. Sollte das Beharrliche in dieſen Textverſchiedenheiten wirklich eine ernſtliche Schwierigkeit bieten? Es ſei nur im Vorübergehn an die Parallelſtelle Luk. 24, 7. erinnert. Aber was konnte näher liegen, als daß der Tod Jeſu mit dem entſprechenden *σταυρωθῆναι* und ſeine Mörder mit dem dem Kirchenvater noch ſonſt aus Matth. 23. geläufigen, an ſich völlig erſchöpfenden und durch ausdrückliche Nennung der erbittertſten Feinde Chriſti ſogar noch ſignifikantern *γραμματέων καὶ φαρισαίων* [1]) bezeichnet wurden? Oder wäre die Reproduktion der Anführung aus der freien Erinnerung zweifelhaft? Zum Ueberfluß ſei noch bemerkt, daß dieſelben Textverſchiedenheiten ſich auch bei andern Vätern, das *φαρισαίων* (anſtatt *πρεσβυτέρων*) bei Origenes zu Matth. 16, 21.[2]), das crucifigi zweimal bei Irenäus[3]), wiederfinden.

Das letzte der hierher gehörigen Schriftcitate lautet:

c. Tr. c. 17. p. 62. [p. 235. C.]: *Ἐβόα· οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ φαρισαῖοι, ὑποκριταί, ὅτι ἀποδεκατοῦτε τὸ ἡδύοσμον καὶ τὸ πήγανον, τὴν δὲ ἀγάπην τοῦ θεοῦ καὶ τὴν κρίσιν οὐ κατανοεῖτε· τάφοι κεκονιαμένοι, ἔξωθεν φαινόμενοι ὡραῖοι, ἔσωθεν δὲ γέμοντες ὀστέων νεκρῶν.*

c. Tr. c. 112. p. 372. [p. 339. E.]: *Ἔφη ὁ ἡμέτερος κύριος Ἰησοῦς Χριστός· τάφοι κεκονιαμένοι, ἔξωθεν φαινόμενοι ὡραῖοι καὶ ἔσωθεν γέμοντες ὀστέων νεκρῶν, τὸ ἡδύοσμον ἀποδεκατοῦντες, τὴν δὲ κάμηλον καταπίνοντες, τυφλοὶ ὁδηγοί.*

Dieſes aus Matth. 23, 23. f. 27. und Luk. 11, 42. kombinirte Citat wiederholt nur mit veränderter Satzfolge weſentlich denſelben Schriftgedanken, nämlich die Anklage der jüdiſchen Volksobern als ſelbſtſüchtige, blinde Verführer, indem ſie, des Höchſten im Geſetz vergeſſend und mit

1) Das überdieß noch ſonſt bei Juſtin (freilich außerhalb evangeliſcher Anführungen) als Titulatur für die jüdiſchen Volksobern erſcheint. So c. Tr. c. 102. p. 342. [p. 329. C.] und c. 113. p. 344. [p. 330. B.]. 2) Comment. in Joan. 19, 4. T. II. p. 177. 3) Adv. haer. 3, 18. 20. p. 206. 210. Vgl. Olshauſen a. O. S. 300.

dem Heuchelſchein erborgter Frömmigkeit ſich brüſtend, Alles auf die im kleinlichſten Sinn vollzogenen äußern Geſetzesvorſchriften abſtellten. Am erſchütterndſten trat unverkennbar in der Strafrede Chriſti gegen die Synedriſten (bei Matth. 23.) ihre Vergleichung mit übertünchten Gräbern hervor. Kaum denkbar, daß derſelbe Grundgedanke (die ſittliche Fäulniß der als Tugendmuſter ſo öffentlich verherrlichten Volksobern) ſich irgend kürzer, ergreifender, faßlicher hätte darſtellen laſſen. Und um ſo unauslöſchlicher mußte dieſe Textform in der Erinnerung feſtſtehn, nachdem ſie überdieß in den Lapidarſtil unmittelbarer Epitheta umgeſetzt war. Dieſe Umbildung ſelbſt erfolgte in der denkbar einfachſten Weiſe, daß unter Beibehaltung aller nicht weſentlich durch die Konſtruktion bedingten Worte das kanoniſche *παρομοιάζετε τάφοις κεκονιαμένοις* in das beſtimmtere *τάφοι κεκονιαμένοι* und die Relativform *οἵτινες φαίνονται . . . γέμουσιν* in die Partizipialkonſtruktion *φαινόμενοι* und *γέμοντες* verändert ward. Wo alſo wäre eine Schwierigkeit bei ſolcher Stereotypie der übrigens auf das naturgemäßeſte entſtandenen Textverſchiedenheiten? Daß in den übrigen Theilen des Citats Mannigfaltigkeit der Textformen herrſcht, ſpricht nur für das Vorhandenſein einer Gedächtnißanführung und für die Wahrheit der Beobachtung, daß die Verfeſtigung der Textbildungen vorzüglich bei denjenigen Worten oder Gedanken eintritt, auf welche der Schwerpunkt des Ganzen fiel. Auf denſelben Verfeſtigungstrieb der Erinnerung dürfte höchſt angemeſſen im zweiten Citat die Wiederholung des *τὸ ἡδύοσμον ἀποδεκατοῦντες* zurückzuführen ſein. Dagegen erhielt die Metapher vom Kameel (anſtatt *τὴν δὲ ἀγάπην* u. ſ. w. im erſten Citat) mit um ſo mehr Grund den Vorzug, als ſich's hier nicht mehr wie dort um den Mangel der Liebe und Gottesfurcht, vielmehr um das oberflächliche Verfahren der Schriftauslegung handelte, welche, anſtatt in die Tiefe des gotteingegebenen Schriftwortes einzudringen, ſich mit geheimnißkrämeriſcher Silbenſtecherei brüſtete.

§. 39.

Die Lehrſprüche mit parallelen Textverſchiedenheiten in häretiſchen Schriften.

Den geſchärfteſten Accent hat die Kritik auf die kleine Anzahl derjenigen Evangeliencitate Juſtin's gelegt, welche mit denſelben Abweichungen vom Text der Synoptiker ſich noch in einigen häretiſchen, von Juſtin in jeder Weiſe unabhängigen Schriftwerken finden, zumal der Gebrauch eines apokryphiſchen Evangelienbuchs in denſelben unzweifelhafte Thatſache ſei[1]). Dieſe Häretiker ſind die Markoſier und Ebioniten. Allein ſogleich beim erſten Blick fällt auf, daß die mit ſo viel Oſtentation betonten Parallelcitate erſt aus zwei der allerentlegenſten häretiſchen Gemeinſchaftskreiſe haben herbeigezogen werden müſſen. So lange die katholiſche Kirche ſteht, haben die Sekten der Gnoſtiker und Ebioniten als die zwei äußerſten Pole der Welt= und Religionsanſicht gegolten, in deren Mitte der Katholicismus als der ächteſte d. h. eben ſo konſervative als fortbildungsfähige Ausdruck des geoffenbarten Chriſtenthums liege. Wie alſo hätten dieſe beiden, ihrem innerſten Weſen nach ſich mit Nothwendigkeit fliehenden und abſtoßenden Religionsrichtungen im Gebrauch eines Evangeliums zuſammentreffen können, welches, ſo weit es von den kanoniſchen Evangelien verſchieden war, doch nothwendig vom Standpunkt der einen oder andern Parthei verfaßt oder überarbeitet ſein, und in dem Grad von der entgegengeſetzten mit Proteſt zurückgewieſen werden mußte, als es der andern Parthei Vorſchub leiſtete? Dennoch ſoll das Unglaubliche wahr ſein. Es ſollen das judenchriſtliche Evangelium des Petrus (oder der Hebräer) mit derſelben Vorliebe die valentinianiſchen Markoſier als die Ebioniten gebraucht haben[2]). Als einziger Gewährs=

---

1) So beſonders Credner Beiträge zur Einleitung I. S. 210. ff. Nach ihm Schwegler das nachapoſtol. Zeitalter I. S. 224. ff. und Baur kritiſche Unterſuchungen S. 575. f. 2) Credner Beiträge zur Einleitung I. S. 262. ff.

mann dient der Biſchof **Serapion** mit ſeinem Bericht über das Eindringen des Petrusevangeliums in die ciliciſche Gemeinde von Rhoſſus[1]). Allein nicht gerechnet, daß doch hier ſchon die allererſten Vorausſetzungen (wie die Ausbreitung der Markoſierſekte bis über Cilicien und die Identität des Petrusevangeliums mit dem Evangelium der Hebräer) nichts als die prekärſten Muthmaßungen ſind: wo ſagt Serapion, daß jene Gnoſtiker der Gemeinde Rhoſſus gerade Markoſier geweſen ſeien? Mit klaren Worten hat er nur das Doppelte bezeugt, einmal daß jene ciliciſchen Gemeindeverführer Doketen, ſodann daß ihr Hauptſtimmführer ein Markianos geweſen ſei. Möglich allerdings, daß dieſer Markianos der Markoſierſekte angehörte! Aber eben ſo gut konnte er ein Eigenname ſein! Und auf ſo vage Möglichkeiten ſoll ein Fundament von ſolcher Tragkraft erbaut ſein? Daß über die Benennungen der Markoſier die Alten mannigfach unter ſich ſchwanken, verſtärkt höchſtens jene Möglichkeit. Nirgends ſonſt werden die Markoſier ausdrücklich Markianer genannt[2]). Und ſollte erſt zu erinnern ſein, daß der Doketismus in keiner Art eine dem Gnoſticismus ausſchließlich eigenthümliche Anſchauungsform bildete, daß ſein Eindringen in die Kirche vielleicht geradezu von dem jüdiſchen Alexandrinismus herzuleiten iſt und daß er in mehrfachen Geſtaltungen des Judenchriſtenthums noch überall und ſo lange fortbeſtanden hat, als es überhaupt ein ſolches gab?

Endlich was die Hauptſache iſt, in den betreffenden Textparallelen findet die behauptete Uebereinſtimmung

1) **Euseb.** h. e. 6, 12. 2) Auch bei Juſtinus nicht. Denn in der betreffenden Stelle des Dialogs (c. 35. p. 116. [p. 253. D.]) läßt ſich nur an **Marcioniten** denken, die in ſolchem Zuſammenhang und bei der perſönlichen Stellung Juſtin's zu Marcion, dem bedeutendſten und verhaßteſten der Gnoſtiker, nicht übergangen ſein konnten. Wobei im übrigen gleichviel iſt, ob man eine Verderbniß der Lesart vorausſetzen oder annehmen will, daß die Marcioniten zuweilen auch *Μαρκιανοί* benannt worden ſeien. Vgl. die Herausgeber.

zwiſchen Markoſiern und Ebioniten nicht einmal in dem vorgeblichen Maß ſtatt. In vielen andern Fällen beſtehn zwiſchen Juſtin's und der Clementinen Evangeliencitaten ſehr bedeutende Abweichungen. Ja einmal ſtimmen die Clementinen ſogar näher mit Marcion, als mit den Markoſiern und Juſtinus. So z. B. iſt die unten näher zu beſprechende Antwort Chriſti, daß Niemand gut ſei denn der Vater im Himmel, bei den Markoſiern[1]) in faſt buchſtäblicher Uebereinſtimmung mit dem einen Citat Juſtin's überliefert: *τί με λέγεις ἀγαθόν· εἷς ἐστι ἀγαθός, ὁ πατὴρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*, während die Clementinen dieſelbe in überwiegender Verwandtſchaft mit Marcion[2]) geben: *μή με λέγε ἀγαθόν· ὁ γὰρ ἀγαθὸς εἷς ἐστιν, ὁ πατὴρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*[3]). Eben ſo zeigen ſich in dem Ausſpruch über die Unerkennbarkeit Gottes ohne Offenbarung wenigſtens in untergeordneten Punkten Textverſchiedenheiten zwiſchen den Markoſiern und Ebioniten. Die bedeutendſten Textabweichungen aber beſtehn zwiſchen Juſtin und den Clementinen, wieweit beide ſich überhaupt in denſelben Schriftſtellen begegnen. In Betreff des Herrnworts über die Nothwendigkeit der Wiedergeburt iſt ſchon oben das Erforderliche beigebracht worden[4]). In Juſtin's Citat über die falſchen Propheten in Schafskleidern (Matth. 7, 15. f.) ſollten die zweimal wiederholten Worte: *ἔξωθεν ἐνδεδυμένοι δέρματα προβάτων* und *ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου* den authentiſchen Text des Petrusevangeliums darſtellen. Allein in den Clementinen hat dieſes Schriftwort einen ſo abweichenden Text, daß weſentlich nur in den Eingangsworten ein Anklingen an die Denkwürdigkeiten bemerklich wird[5]). Das Strafwort Chriſti

1) Iren. adv. haeres. 1, 17. p. 92. 2) Epiphan. adv. haeres. 42. schol. 50. T. I. p. 315. conf. p. 339.: *μή με λέγε ἀγαθόν· εἷς ἐστιν ἀγαθός, θεὸς ὁ πατήρ.* 3) Homil. 17, 4. 18, 1. 3. Selbſt die modificirte Lesart (hom. 3, 57.) *μή με λέγετε ἀγαθόν* ſcheint nicht ohne Parallele bei Marcion. 4) S. 193. ff. 5) Vgl. oben S. 339. f. und homil. 11, 35.: *πολλοὶ ἐλεύσονται πρός με ἐν ἐνδύματι προβάτων, ἔσωθεν δὲ λύκοι ἅρπαγες· ἀπὸ τῶν καρπῶν αὐτῶν ἐπιγινώσκετε αὐτούς.*

über das Zutiſcheſitzen der Heiden mit ihm im Himmelreich lieſt man bei Juſtin in wörtlicher Uebereinſtimmung mit Matthäus (8, 11.). Dagegen bei den Clementinen lautet es in ſelbſtändiger Textbildung theils nach Matthäus theils nach Lukas (13, 29.) ſo **homil. 8, 4.**: *πολλοὶ ἐλεύσονται ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν, ἄρκτου τε καὶ μεσημβρίας, καὶ ἀνακλιθήσονται εἰς κόλπους Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ.* Der Weheruf Chriſti über den Mißbrauch der theokratiſchen Schlüſſelgewalt durch die Schriftgelehrten iſt bei Juſtin in der Weiſe aus den Parallelſtellen (Luk. **11, 52.** Matth. **23, 13.**) gemiſcht, daß Lukas den Grundton beſtimmt; in den Clementinen lautet derſelbe Weheruf in der kompendiariſchen Textform (**homil. 3, 18.**): *ἀλλὰ ναί, φησιν, κρατοῦσι μὲν τὴν κλεῖν, τοῖς δὲ βουλομένοις εἰσελθεῖν οὐ παρέχουσιν*[1]). Während endlich Juſtinus das Warnungswort Chriſti (Matth. **10, 28.** Luk. **12, 4.** f.) ſo eigenthümlich umgebildet hat, daß im zweiten Satztheil als Objekt der Furcht Chriſtus auftritt; ſo berichten es die Clementinen dem ſynoptiſchen Text bedeutend angenäherter (**hom. 17, 5.**): *μὴ φοβηθῆτε ἀπὸ τοῦ ἀποκτείνοντος τὸ σῶμα, τῇ δὲ ψυχῇ μὴ δυναμένου τι ποιῆσαι· φοβήθητε τὸν δυνάμενον καὶ σῶμα καὶ ψυχὴν εἰς τὴν γέενναν τοῦ πυρὸς βαλεῖν· ναί, λέγω ὑμῖν, τοῦτον φοβήθητε.* Woher nun dieſe Textverſchiedenheiten bei Schrift-

---

1) Oben S. **325.** Daß im Citat der Clementinen die urſprüngliche, weil einfachſte Ueberlieferung des Herrnwortes vorliege, wie Credner Beiträge **I.** S. **317.** f. wollte, iſt ſchon durch die ſpätere Textgeſtalt deſſelben Ausſpruchs ausgeſchloſſen, die den Wortlaut der Synoptiker auf das beſtimmteſte vorausſetzt, **homil. 18, 16.**: *ἀπέκρυβον τὴν γνῶσιν τῆς βασιλείας καὶ οὔτε αὐτοὶ εἰσῆλθον οὔτε τοῖς βουλομένοις εἰσελθεῖν παρέσχον.* Auch an andern Stellen ſind die näher beſtimmenden Prädikate des Schlüſſels noch erklärungsweiſe nachgebracht: **homil. 3, 18. 18, 15.** f. Unſtreitig ward im obigen Textlaut die Erwähnung der Gnoſis und des Himmelreichs darum übergangen, weil ihm unmittelbar die Erklärung vorausgegangen war: *τὴν κλεῖδα τῆς βασιλείας πεπιστευμένων, ἥτις ἐστὶν γνῶσις, ἣ μόνη τὴν πύλην τῆς ζωῆς ἀνοῖξαι δύναται.* Alſo aus Breviloquenz.

ſtellern, in deren ſonſtigen Citaten doch der Wortlaut ihrer gemeinſamen Evangelienquelle ſo treu bewahrt ſein ſoll? Vielleicht aus der Verſchiedenheit der Recenſionen des Hebräerevangeliums? Aber das hieße jedenfalls die Geſchichte zur wächſernen Naſe herabwürdigen, die Jeder ſich formt wie er ſie eben braucht! Geſchichtlich ſteht nur ſo viel feſt, daß je nach den Bildungsphaſen des ebionitiſchen Sektenthums und den Einwirkungen äußerer Verhältniſſe das judenchriſtliche Evangelium ſich allmählig in zwei Hauptarme veräſtelt hatte. Aber ob dieſe Veräſtelung bereits vor dem Zeitalter Juſtin's und der Clementinen erfolgt war? Ob die dadurch bewirkten Textverſchiedenheiten ſo tiefeingreifend waren, daß gleicherweiſe Gnoſtiker und Ebioniten daraus die entſcheidenden Beweiſe für ihr centrifugales Chriſtenthum ſchöpfen konnten? Wie ſoll man erklären, daß (mit Ausnahme einiger wenigen Geſchichtsüberlieferungen) die Evangeliencitate der Denkwürdigkeiten, der Clementinen und Markoſier ſonſt ſo gar keine Verwandtſchaft mit den übrigen anerkannten Bruchſtücken des Hebräerevangeliums bei Clemens von Alexandrien, Origenes, Epiphanius, Hieronymus verrathen? daß anderntheils gar Marcion mit dem Text des Petrusevangeliums in einzelnen Ueberlieferungen zuſammengetroffen iſt? Oder will man auf den Bildungstrieb der freien Erinnerung Berufung einlegen? Woher für dieſen Fall Saul unter den Propheten? Und wie ließen ſich bei dieſer Hilfsannahme alle die Differenzen befriedigend löſen, die, ſobald nur ihr eigenthümliches Verhältniß zu den kanoniſchen Texten nicht künſtlich verdeckt oder verrückt wird, zwiſchen Juſtin und den Clementinen beſtehn? Auch angenommen alſo, die den Denkwürdigkeiten mit den Markoſiern und Clementinen gemeinſamen Evangeliencitate wären in der That einem apokryphiſchen Evangelium entfloſſen; immer bliebe die Annahme nothwendig, daß dieſes Apokryphum ein bei beiden Sekten verſchiedenes, alſo doppeltes geweſen ſei. Und es entſtände ſomit die Frage, ob Juſtin von beiderlei Apokryphen Gebrauch gemacht oder ob alle drei Partheien (Juſtin, die

Markoſier und Clementinen) ſich am Ende in den verwandten Schriftcitaten einer gemeinſamen (jetzt nicht mehr bekannten) apokryphiſchen Quellſchrift bedient hätten. Jede dieſer Annahmen, wie man ſie wenden möge, würde zuletzt in Verwickelungen führen, aus denen kein Ariadnefaden zu erlöſen vermöchte.

So ſcheint als einziger Erklärungsgrund die Thatſache übrig, daß *alle drei koincidirende Schriftſteller, von der gemeinſamen Grundlage des kanoniſchen Evangelientextes aus, durch den gleichen Bildungstrieb der reflektirenden Erinnerung auf die Textgeſtalt geführt worden ſeien, in der ihre betreffenden Parallelcitate übereinſtimmen*. Daß dieſes Zuſammentreffen mehrerer unter ſich unabhängiger Schriftſteller in denſelben Gedächtnißeigenheiten eine pſychologiſche Unmöglichkeit ſei, dürfte nur von demjenigen behauptet werden, der entweder die weſentliche Einheit aller Geiſtesthätigkeiten oder das Vorhandenſein der beſtimmenden Impulſe und Bildungsfäden ſich gefliſſentlich verbirgt. Vielmehr. So wenig iſt in den betreffenden Parallelſtellen das blinde Spiel des Zufalls oder eine Verläugnung des Naturzuſammenhanges zu bemerken, daß umgekehrt der tiefern Betrachtung ſich die überraſchendſte Einheit und Geſetzmäßigkeit zu erkennen gibt. Man bedenke doch, wie laut den frühern Ausführungen ſich dieſelben Bildungsformen und Irregularitäten der freien Erinnerung oft an den verſchiedenſten Objekten (wie an Profan-, alt- und neuteſtamentlichen Schriftſtellen), bei einem und demſelben Schriftſteller wiederholten. Man erwäge, wie kraft derſelben Geiſteseinheit, welche in der Geſammtheit aller Individuen wie in den Einzelnen wirkſam iſt, nicht ſelten völlig dieſelben oder doch höchſt verwandte Bildungsformen des ſehr gewöhnlich nach ganz unbeſtimmt anklingenden Erinnerungen, ja nach den dunkelſten Gedanken- und Sprachparallelen produktiven Gedächtniſſes ſich bei den verſchiedenſten Schriftſtellern ergaben. Man würdige die Thatſachen, daß häufig die organiſch'ſten

Textmiſchungen aus verſchiedenen, in dem A. T. oder den kanoniſchen Evangelien getrennten Schriftſtellen (mochten dieſelben im engern Sinn Parallelen bilden oder nicht), daß kunſtvolle Verknüpfungen ganzer Stellenreihen zu Stellengruppen bald mit bald ohne Trennungszeichen, daß die konſtanteſten Wiederholungen freigebildeter Texte in ihren unkanoniſchen Form- und Sachelementen, ja daß ſelbſtändige Geſtaltungen ganz neuer Ausſprüche Chriſti aus Anklängen verwandter Schrifttexte bei ſo vielen andern Vätern wie bei Juſtinus gefunden wurden. Und ſolchen Thatſachen gegenüber ſollte eine Unmöglichkeit ſein, daß mitunter von einzelnen Verfaſſern dieſelben Schriftſtellen mit denſelben Textverſchiedenheiten von dem kanoniſchen Schriftlaut angeführt wurden, zumal in derartigen Fällen meiſt noch beſtimmt nachweisbar iſt, wodurch gerade die reproducirende Erinnerung von dem gemeinſamen Schrifttext aus auf dieſe abweichenden Sprachformen und Wendungen geführt werden mußte? Auch hier wird eine kurze Beiſpielſammlung aus verſchiedenen Kirchenvätern hinreichen, um die Willkür ſolcher Einrede unter dem Reflex der Thatſachen evident zu zeigen. Schon Bindemann hat aus den nächſtzugänglichen kritiſchen Hilfsmitteln eine Reihe der vom gewöhnlichen Schrifttext abweichenden Lesarten zuſammengeſtellt, in denen die Alexandriner mit Juſtinus zuſammentreffen; er hat dieſe Ueberſicht durch einige neu aufgefundene Belege aus Irenäus und Epiphanius verſtärkt; hat das Bodenloſe der Vermuthung, jene Teteslesarten der Alexandriner möchten aus dem Eindringen apokryphiſcher Textelemente in die kanoniſchen Evangelien, zum Theil in Folge abſichtlicher Korrekturen zu erklären ſein, aufgezeigt; hat endlich zum Beweis, wie völlig unabhängige Schriftſteller ſelbſt in den unbedeutendſten Wort- und Satzfügungen durch gedächtnißweiſe Umbildung des Schrifttextes unter einander übereinkommen konnten, drei desfallſige Parallelen aus Clemens von Alexandrien und den Clementinen mitgetheilt[1]).

1) Die bedeutendſten dieſer Textübereinkommenheiten dürften

Wie? wenn ſich zeigen läßt, daß ſelbſt in den zufälligſten und an ſich bedeutungsloſeſten Textumbildungen Schriftſteller

---

folgende ſein. Bei Irenäus findet ſich der Ausſpruch Chriſti über das Leuchten der Gerechten gleich der Sonne (Matth. 13, 42. f.), in merkwürdiger Uebereinſtimmung mit dem Text des Juſtinus (vgl. oben S. 308.), durch die Antitheſe über das Schickſal der Ungerechten erweitert: adv. haeres. 2, 56. p. 165.: justi autem fulgebunt sicut sol in regno patris eorum, injustos autem et, qui non faciunt opera justitiae, mittet in ignem aeternum, ubi vermis ipsorum non morietur et ignis non exstinguetur. Clemens von Alexandrien hat gleich Juſtinus zu Matth. 16, 26. das verſtärkte ἀπολέσῃ ſtatt ζημιωθῇ der Synoptiker (strom. 6, 14, 112. T. III. p. 167.) — zu Matth. 6, 21. das verallgemeinernde ὁ νοῦς τοῦ ἀνθρώπου anſtatt ἡ καρδία ὑμῶν (strom. 7, 12, 77. p. 265. quis div. salv. poss. c. 17. p. 334.) — zu Luk. 12, 48. das verkürzte ᾧ πλεῖον ἐδόθη, οὗτος καὶ πλεῖον ἀπαιτηθήσεται (strom. 2, 23, 146. T. II. p. 210.), in Uebereinſtimmung mit dem Text des Juſtinus apol. 1, 17. p. 174. [p. 64. E.]: ᾧ πλέον ἔδωκεν ὁ θεός, πλέον καὶ ἀπαιτηθήσεται παρ᾽ αὐτοῦ. Origenes bietet in drei ſeiner Schriften viermal die mit Juſtinus in der Hauptſache durchaus gleichlautende Kombination der Lehrſprüche Matth. 7, 22. Luk. 13, 26. (in Joan. 32, 7. T. II. p. 411. 32, 8. p. 418. sq. c. Cels. 2, 49. T. XVIII. p. 204. de princip. 4, 2. T. XXI. p. 410.): πολλοὶ ἐροῦσί μοι ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ· κύριε, κύριε, οὐ τῷ ὀνόματί σου ἐφάγομεν καὶ τῷ ὀνόματί σου ἐπίομεν καὶ τῷ ὀνόματί σου δαιμόνια ἐξεβάλομεν, zweimal mit dem fernern Zuſatz: καὶ δυνάμεις πολλὰς ἐποιήσαμεν (oder wie es an der einen Stelle heißt: καὶ δυνάμεις πεποιήκαμεν). Daß dieſe Worte frei aus der Erinnerung niedergeſchrieben ſeien, iſt klar theils ſchon durch ihr mannigfaches Schwanken und die faſt an allen Orten verſchieden lautende Darſtellung der nächſtfolgenden Worte aus Matthäus, theils und vorzüglich durch die Thatſache, daß an noch drei andern Stellen die aus Lukas entlehnten Textelemente vom Eſſen und Trinken völlig mit Stillſchweigen übergangen ſind (tract. in Matth. 27, 33. T. IV. p. 254. in Jerem. homil. 1, 8. T. XV. p. 117. c. Cels. 1, 6. T. XVIII. p. 25.). Endlich iſt die dem Juſtinus vornämlich rückſichtlich der gleichen Umſtellung parallele Anführung Matth. 19, 12. bei Epiphanius von Wichtigkeit: εἰσὶν εὐνοῦχοι, οἵτινες εὐνουχίσθησαν ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, καί εἰσιν εὐνοῦχοι, οἳ ἐκ γενετῆς ἐγεννήθησαν, καί εἰσιν εὐνοῦχοι, οἵτινες εὐνούχισαν ἑαυτοὺς διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. Gegen dieſe

der verſchiedenſten Zeitalter und Kirchentheile ſich begegnet ſind, bei denen an eine wechſelſeitige Benutzung oder an Apokryphen zu denken eine Unmöglichkeit iſt? Von dem alexandr. Clemens iſt bekannt, daß er die Gnome Matth. 5, 16. ſehr ähnlich wie Juſtinus zweimal mit dem veränderten Textlaut angeführt hat[1]): *τὰ ἀγαθὰ ὑμῶν ἔργα λαμψάτω* und *λαμψάτω γάρ σου τὰ ἔργα*. Dieſelbe Textform bietet zweimal Tertullianus[2]): luceant inquit opera vestra und: quid est, luceant opera vestra? Ebenſo der Biſchof Theonas aus dem Ende des 3. Jahrhunderts[3]): ut Christianorum opera etiam coram infidelibus luceant et glorificetur inde pater vester qui in coelis est deus. Der Ausſpruch Matth. 6, 21. findet ſich bei Clemens zweimal mit der Umſtellung: *ὅπου ὁ νοῦς τοῦ ἀνθρώπου, ἐκεῖ καὶ ὁ θησαυρὸς αὐτοῦ.* Dieſelbe Umſtellung wiederholt Tertullianus[4]): ubi erit cor tuum, illic erit et thesaurus tuus. Bei Juſtinus ſollte es ein Zeichen des petriniſchen Evangeliums

---

Zeugenwolke kann es nun wenig beſagen, wenn man auf die notoriſche Verwirrung des neuteſtamentlichen Textes in dem 2. und 3. J. oder auf des Clemens ſonſt konſtatirte Abhängigkeit von häretiſchen (vornämlich ebionitiſchen) Apokryphen Berufung eingelegt hat. Denn die Alexandriner ſind es ja keineswegs allein, um deren Textparallelen ſich's hier handelt. Wie viele ferner unter dieſen und den übrigen Analogieen möchten wohl von der Art ſein, daß ſie ſich unter dem Geſichtspunkt gewöhnlicher Textverderbniſſe oder Textvarianten betrachten ließen? Womit endlich wird man beweiſen, daß Clemens oder gar daß der bedächtige Origenes apokryphiſche Schriften und Texteslesarten mit kanoniſchen ſchlechthin unterſchiedslos in einander gewirrt habe? Schon die Eine Erklärung des Clemens hätte das Gegentheil lehren können: (strom. 3, 13, 93. T. II. p. 266.) *πρῶτον μὲν οὖν ἐν τοῖς παραδεδομένοις ἡμῖν τέτταρσιν εὐαγγελίοις οὐκ ἔχομεν τὸ ῥητόν, ἀλλ' ἐν τῷ κατ' Αἰγυπτίους.* Vgl. Olshauſen die Aechtheit u. ſ. w. S. 421. f., und beſonders Thierſch Verſuch zur Herſtellung S. 367. ff.

1) Strom. 3, 4, 36. T. II. p. 231. — 4, 26, 173. p. 372. 2) De idololatr. c. 15. — de cult. femin. c. 13. 3) Routh reliq. sacr. T. III. p. 307. 4) Ad martyr. c. 2.

ſein, daß er zweimal die Lehrſprüche (Luk. 6, 36. Matth. 5, 45.) zu Einem verknüpft hat. Völlig dieſelbe Verknüpfungsweiſe der beiden nach dem Grundverhältniß ſich bedingenden Stellen hat Epiphanius[1]): ἔφη· γίνεσθε ἀγαθοί, ὡς ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος, ὅτι ἀνατέλλει τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἐπὶ δικαίους καὶ ἀδίκους — und Origenes die wenigſtens ſehr verwandte der Schriftſtellen (Matth. 5, 48. 45.)[2]): **estote perfecti sicut et pater vester coelestis perfectus est, qui solem suum oriri jubet super bonos** u. ſ. w. In dem Ausſpruch (5, 45.) iſt bei Matthäus das Zeitwort βρέχει intranſitiv gebraucht. Die vollere Formel βρέχει τὸν ὑετόν, in Annäherung zu dem Ausdruck der Clementinen φέρει τὸν ὑετόν[3]), theilen die apoſtoliſchen Konſtitutionen (2, 14. 7, 2.) mit Epiphanius[4]). Endlich, wie bereits oben erinnert ward, findet ſich die allbekannte Taufformel mit völlig derſelben Verkürzung bei den drei Kirchenvätern Hieronymus, Epiphanius, Monnulus: ἀπελθόντες βαπτίσατε πάντα τὰ ἔθνη εἰς ὄνομα πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος.

Dürfte nun ſchon nach dieſen Analogieen Grund genug ſein, jene Uebereinkommenheiten Juſtin's mit den Markoſiern und Clementinen in einzelnen Evangeliencitaten prüfend darauf anzuſehn, ob ſie nicht durch den gleichen Bildungstrieb der Erinnerung auf Grundlage deſſelben kanoniſchen Schrifttextes entſtanden ſein könnten: ſo iſt doch zuvor noch die zweite Frage zu erledigen, ob die Bekanntſchaft dieſer Häretiker mit den kanoniſchen Evangelien auch geſichert genug iſt, um als allſeitig ſturmfeſter Ausgangspunkt zu dienen. Die Markoſier bildeten einen Hauptzweig der ſo weit verbreiteten Valentinianerſekte. Mit Vorliebe ſind ſie daher von Irenäus in ſeinem Ketzerwerk geſchildert und bekämpft. Er hat ihrer Charakteriſtik ein

1) Adv. haer. 66, 22. T. I. p. 639. Ebenſo in einer zweiten Stelle 33, 10. p. 226. 2) De princ. 2, 4, 1. T. XXI. p. 166. 3) Homil. 3, 57. 11, 12. 4) Adv. haeres. 66, 22. p. 639.

Verzeichniß der wichtigſten Schriftſtellen A. und N. Ts. beigefügt, aus denen ſie die Geheimniſſe ihrer theoſophiſchen Buchſtaben- und Zahlenmyſtik herausklügelten [1]), und dem neuteſtamentlichen Stellenverzeichniß die Bemerkung vorangeſtellt, daß ſie eine ganz unſägliche Menge apokryphiſcher und ſelbſtgeſchmiedeter unächter Schriften beſäßen [2]). Aber ob mit dieſer Bemerkung geſagt ſein ſoll, daß die nachfolgenden Evangeliencitate eben aus einem dieſer apokryphiſchen Schriftwerke genommen ſeien? So wenig, daß vielmehr vor Aufzählung der einzelnen Evangelienſtellen noch ausdrücklich die kanoniſchen Evangelien als deren Quelle bezeichnet werden: *ἔνια δὲ καὶ τῶν ἐν εὐαγγελίῳ κειμένων εἰς τοῦτον τὸν χαρακτῆρα μεθαρμόζουσιν*. Denn mit dem Wort *εὐαγγέλιον* kann in ſolchem Zuſammenhang ohne näher beſtimmendes Prädikat nach des Irenäus konſtantem Sprachgebrauch ſchlechterdings nichts als die Vierzahl der kanoniſchen Evangelien gemeint ſein. Wirklich werden in den beiſpielsweiſe mitgetheilten Stellen theils wörtliche Entlehnungen, theils Anklänge aus allen vier Evangelien (aus Johannes insbeſondere die Geſchichte des Thomas) gefunden [3]). Auch iſt wohl zu beachten, wor-

---

1) Adv. haeres. 1, 15. sqq. p. 86. sqq. 2) Adv. haeres. 1, 17. p. 91. 3) So finden ſich wörtlich ausgehoben aus Matthäus (11, 28. f.) die Worte [adv. haeres. 1, 17. p. 92.] *δεῦτε πρός με πάντες οἱ κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι, κἀγὼ ἀναπαύσω ὑμᾶς, καὶ μάθετε ἀπ᾽ ἐμοῦ*, — aus Lukas 2, 49. die nur in zwei unbedeutenden und noch ſonſt durch Handſchriften oder alte Ueberſetzungen gewährleiſteten Wortformen veränderte Frage: *οὐκ οἴδατε* (ſtatt *ᾔδειτε*), *ὅτι ἐν τοῖς τοῦ πατρός μου δεῖ με εἶναι* (ſtatt *εἶναί με*), — aus Matthäus (21, 23.) oder einem der beiden andern Synoptiker (Mark. 11, 28. Luk. 20, 2. denn alle drei leſen hier einſtimmig): *ἐν ποίᾳ δυνάμει τοῦτο ποιεῖς*; (ſtatt *ἐξουσίᾳ ταῦτα*). Mehr zwar ſind von dem gewöhnlichen Text der Synoptiker die übrigen Citate abweichend, doch laſſen auch ſie ſich ohne Zwang als Bildungen der freien Erinnerung auf ihn zurückführen. So (adv. haer. 1, 17. p. 92. sq.) auf Luk. 19, 42. der Ausſpruch Chriſti: *εἰ ἔγνως καὶ σὺ σήμερον τὰ πρὸς εἰρήνην, ἐκρύβη δὲ [ἀπὸ] σοῦ*. So auf Matth. 11, 25. f. die Anrede an Gott: *ἐξομολογήσομαί σοι, πά-*

auf ſchon **Bindemann** aufmerkſam gemacht hat, daß von Irenäus ſonſt nur Marcion, die Ebioniten und gewiſſe antinomiſtiſche Gegner des Johannesevangeliums unter den Häretikern namhaft gemacht ſind, welche kanoniſche Evangelien verworfen hätten. Nun liegen uns freilich die authentiſchen Schriften der Markoſier nicht mehr zur Vergleichung vor. Und ſo läßt ſich die abſtrakte Möglichkeit nicht beſtreiten, daß Irenäus, durch eine oberflächliche Verwandtſchaft getäuſcht, ſich in ſeinem Urtheil über die Kanonicität der markoſiſchen Evangeliencitate geirrt haben könne. Allein wenn man auf der andern Seite bedenkt, daß Irenäus als Biſchof von Lyon, in deſſen nächſter Umgebung die Markoſier ihren abendländiſchen Hauptſitz hatten, deren Treiben täglich auf das ſorgfältigſte zu beobachten Gelegenheit hatte, daß er aus dem Mund vieler weiblicher Sektenglieder nach ihrem Rücktritt in die katholiſche Kirche die umfaſſendſten Berichte über die markoſiſchen Inſtitutionen, Beſitzthümer, Phantasmagorieen einzuziehn Veranlaſſung nahm[1]; wenn darüber Niemandem ein Zweifel beigehn kann, daß die dem A. T. entlehnten und gleich den Evangeliencitaten mit dem Text der LXX. theils wörtlich theils nur annähernd übereinſtimmenden Anführungen auf keinen andern Text als den der kanoniſchen Bücher ſich zurückführen laſſen: mit welchem Recht ſollte daſſelbe in Betreff der Evangeliencitate beanſtandet werden? Ein gerechtes Bedenken könnte höchſtens darin zu liegen ſcheinen, ob nicht Irenäus, der Treue ſeines Gedächtniſſes allzuſorglos vertrauend, die mar-

τερ, κύριε τῶν οὐρανῶν καὶ τῆς γῆς, ὅτι ἀπέκρυψας ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν, καὶ ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις· οὐά, ὁ πατήρ μου, ὅτι ἔμπροσθέν σου εὐδοκία μοι ἐγένετο. So auf Luk. 12, 50. der Wunſch [adv. haer. 1, 18. p. 94.]: *καὶ ἄλλο βάπτισμα ἔχω βαπτισθῆναι, καὶ πάνυ ἐπείγομαι εἰς αὐτό.* So endlich auf Mark. 10, 38. die Stelle: *δύνασθε τὸ βάπτισμα βαπτισθῆναι, ὃ ἐγὼ μέλλω βαπτίζεσθαι;* Nur ein einziges Herrnwort ſcheint ohne alle Parallele in unſern Evangelien [adv. haer. 1, 17. p. 92.]: *πολλάκις ἐπεθύμησα ἀκοῦσαι ἕνα τῶν λόγων τούτων καὶ οὐκ ἔσχον τὸν ἐροῦντα.* Vgl. über die zwei übrigen Citate das Weitere unten.

1) Adv. haeres. 1, 9. p. 63. 65.

koſiſchen Evangelientexte vielleicht anſtatt in ihrem ächten Originallaut, in einer nach den Schwankungen ſeiner eigenen Erinnerung mehr oder minder veränderten Geſtalt überliefert habe. Denn außer Streit iſt, daß die markoſiſchen Texte von ihm nicht mit beſtimmter Rückſicht auf ihre Verſchiedenheit von dem kanoniſchen Evangelientext beigebracht ſind, indem er ſonſt wohl irgendwie auf dieſe Verſchiedenheit aufmerkſam gemacht hätte. Stände ferner nicht bereits aus der einfachen Betrachtung der Worte (*ἔνια .... εἰς τοῦτον τὸν χαρακτῆρα μεθαρμόζουσι*), verglichen mit der Textgeſtalt der einzelnen Evangeliencitate, feſt, daß dieſe nur als Beiſpiele willkürlicher Schriftauslegung, nicht gewaltthätiger Schriftverfälſchung ausgezeichnet ſind; ſo würde ſich daſſelbe mit Evidenz aus der parallelen Formel ergeben, unter welcher die großentheils ſtreng wortgetreuen Stellen des A. Ts. eingeführt ſind [1]): *ἐκ τῶν προφητικῶν ὅσα μεταμορφάζουσιν ἀναγκαῖον μηνύσαντα τὸν ἔλεγχον αὐτοῖς ἀπάγειν.* Muß ſomit dahin geſtellt bleiben, in wie weit die markoſiſchen Schriftcitate diplomatiſch treu oder von des Berichterſtatters Erinnerungen durchdrungen ſein möchten; ſo ſteht doch ſo viel außer Streit, daß ſie mit ihrem Text auf die kanoniſche Evangelienüberlieferung verweiſen.

Daß von den Ebioniten lediglich das nach den Hebräern benannte und dem Matthäus am nächſten verwandte Evangelium mit Ausſchluß aller übrigen Apoſtelſchriften als heilige Religionsurkunde gebraucht worden ſei, iſt eine einſtimmige und in der Hauptſache wohlbegründete Ueberlieferung der Kirchenväter. Und ſo war die Kritik mit der Folgerung raſch zur Hand, daß daſſelbe Urevangelium der Judenchriſten wohl auch den Schriftcitaten der ebionitiſchen Clementinen zu Grund gelegen haben möge. Allein warum hätten von den Clementinen nicht ebenſogut die kanoniſchen Evangelien gebraucht werden können? Denn ab-

---

1) Adv. haer. 1, 15. p. 86.

geſehn daß doch nicht einmal über das geſchichtliche Verhältniß des asketiſch gnoſtiſchen Judenchriſtenthums der Clementinen zu dem Ebioniten=Gnoſticismus des Epiphanius etwas Gewiſſes feſtſteht, wie innig im übrigen beide Standpunkte in den Hauptſätzen ihrer mit dem Chriſtenthum und dem rechtverſtandenen Judenthum identificirten Ur= oder Patriarchalreligion übereinſtimmen mögen; daß es nur eine für fremdherzugebrachte Intereſſen beliebte Muthmaßung iſt, wenn man von einem in den Clementinen wiedergefundenen, einſt weitverbreiteten und noch im 4. Jahrhundert vorhandenen gnoſtiſchen Ebionitenſyſtem geredet hat; wobei natürlich nicht die Thatſache beanſtandet ſein ſoll, daß allerdings durch die Clementinen ein ebionitiſcher Grundzug geht: wäre es nicht eine ebenſo konſtatirte Thatſache, daß ihr Verfaſſer, mitten inne zwiſchen den Partheiextremen der um die Weltherrſchaft kämpfenden Kirche, beſeelt von dem Verlangen, dieſe Gegenſätze zu Gunſten des Judenchriſtenthums zu vermitteln, überhaupt mit den mannigfaltigſten Bildungselementen geſchwängert, wie ihm dieſelben für ſeinen Partheizweck ſein Aufenthalt in Rom nahe legte, gar Vieles von den anerkannteſten Grundſätzen des vulgären Ebionitismus fallen gelaſſen oder ſublimirt hat, wie weit daſſelbe mit dem fortgeſchrittenen Welt= und Glaubensbewußtſein der katholiſchen Kirche in all zu ſchneidendem Widerſpruch erſchien? Mußte derſelbe alſo ſchon aus dieſem Grund im Verhältniß zu den Evangelienſchriften der allgemeinen Kirche gleicherweiſe die Schroffheit ſeiner Glaubensverwandten zu mildern geneigt ſein; ſo kam dazu, daß ihm durch ſein ſchriftſtelleriſches Hauptmotiv, die Zukunft des in Rom mit dem Untergang bedrohten Judenchriſtenthums mittelſt des Nachweiſes zu retten, Judenchriſtenthum und Paulinismus (oder Moſaismus und Evangelium) hätten in dem Grundgedanken des rechtverſtandenen unverfälſchten Geſetzes ihre höhere Einheit, ſogar zur beſtimmteſten Pflicht gemacht war, dieſe Annäherung an den Katholicismus auch durch den Mitgebrauch der allgemein von den Paulinern anerkannten Evangelienſchriften zu be=

ſiegeln. Es lag in ſeinem allerentſchiedenſten Intereſſe, aus den allgemein als apoſtoliſch anerkannten Religionsurkunden ſo viel möglich den Schriftbeweis zu führen, daß ſeine Auffaſſung des Chriſtenthums wenn nicht die alleinberechtigte, ſo doch neben dem Paulinismus eine vollkommen gleichberechtigte ſei. Weit entfernt alſo, daß der Gebrauch der kanoniſchen Evangelien für die Clementinen etwas Undenkbares wäre, war er umgekehrt durch die apologetiſche Grundſtellung dieſes Judenchriſtenthums gewiſſermaßen mit Nothwendigkeit gefordert. Und wenn man die ſo äußerſt glückliche Architektonik des clementiniſchen Tendenzromans vergleicht, wenn man namentlich ſieht, wie wohlberechnet die Perſon des römiſchen Patriziers und Pauliners Clemens in die geſchichtliche Scenerie verwebt, wie treffend die beiden Hauptſäulen der Kirche, die Vertrauten des Herrn, Petrus und Jakobus zu den Hauptvertretern der neuen Geſetzesgnoſis auserwählt ſind: wer möchte wahrſcheinlich finden, daß die Clementinen ſich jenen Vortheil hätten entſchlüpfen laſſen[1]? Was ſomit ſchon durch aprioriſtiſche Betrachtung ſich als das Annehmlichſte herausſtellt, das wird überdieß durch die kritiſche Unterſuchung der einzelnen Evangeliencitate auf das vollſtändigſte beſtätigt. Den meiſten dieſer Citate liegen die kanoniſchen Texte beſtimmt zu Grund. Aus Johannes zwar ſind nur wenige Gnomen aufgenommen, weil ſeiner idealen Geſchichtsbetrachtung und Chriſtologie die Geiſtesnüchternheit dieſes Judenchriſtenthums am fernſten ſtand. Um ſo mehrere aus den Synoptikern, die meiſten aus Matthäus, deſſen Standpunkt dem des Ebionitismus am wahlverwandteſten war. Mit des Matthäus

1) Sehr richtig Niedner (Geſch. d. chriſtl. Kirche. Lpz. 1846. S. 241.): „im Werke zeigt ſich möglichſt naher Anſchluß ans Katholiſche, ſchon in Wahl und Gebrauch ſeiner Quellen. Partheinahme für Judenchriſtenthum tritt hervor in ſeiner Bevorzugung des Pentateuchs und der ſynoptiſchen Evangelien. Doch nur mit Wahl und Deutung für eine Gnoſis der in beiden eingehüllten Urreligion, auch ohne gänzliche Ausſchließung der ſpätern Propheten, des Johannesevangeliums und ſelbſt des Paulus.“

Text öfter gemiſcht zeigen ſich die Lehrſtellen aus Lukas. Aus Markus iſt zum mindeſten Eine Stelle beſtimmt nachweisbar. Alle Anführungen ſind ohne Ausnahme frei gehalten; daher wörtliche Uebereinſtimmung mit den kanoniſchen Texten vorzüglich nur bei den Citaten ſtatthat, welche durch ihre ſententiöſe Kürze ſich leicht im Gedächtniß befeſtigten[1]). Da ferner die Lebensgeſchichte Chriſti für jenen Standpunkt einer die unendliche Fülle des Chriſtenthums auf das dürftige Erkokt weniger Moralſätze verflüchtigenden Theoſophie ſo gut wie gar kein Intereſſe hatte, ſo ſind den ſehr zahlreichen Lehrſprüchen nur wenige geſchichtliche Notizen eingeſtreut, und dieſe mit der äußerſten Freiheit in der Textbehandlung. Aus den Lehrſprüchen dagegen bethätigen ſo viele eine vollkommene oder doch beziehungsweiſe wörtliche Uebereinſtimmung mit den Texten der Synoptiker, daß (nach der Analogie aller apokryphiſchen Fragmente zu ſchließen) ſchon aus dieſer Einen Erſcheinung ſich Grund genug zum Mißtrauen gegen die ausſchließliche Benutzung des Hebräerevangeliums ergibt. Daß die Schriftſtellen im Allgemeinen von den Clementinen frei angeführt ſind, läßt ſich außer dem Totaleindruck ihrer Texte theils ſchon aus den oft ſehr bedeutenden Textverſchiedenheiten im Gebrauch einer und derſelben Stelle[2]), theils aus der Thatſache erſehn, daß einmal als Ausſpruch Chriſti eine gleichſehr vom hebräiſchen Grundtext als den **LXX.** abweichende Verheißung des

1) Vgl. Weitzel (die chriſtliche Paſſafeier S. 286.): „in den clementiniſchen Homilieen kommen zwar nicht Berufungen auf die kanoniſchen Schriften der Apoſtel vor; denn ſie verlegen ihre Scene in die apoſtoliſche Zeit ſelbſt zurück, wo das lebendige Wort der Apoſtel noch das Ein und Alles iſt, und führen die Apoſtel ſelbſt redend ein. . . . . . Aber Ausdrücke aus der ſynoptiſchen nicht nur, ſondern auch johanneiſchen Apoſteltradition finden ſich gleichwohl auch hier; nur, wie es die Form der Schrift und der noch immer traditionelle Standpunkt der Zeit mit ſich bringt, mit Freiheit wiedergegeben, wie bei Juſtin und den Aeltern, aus dem Gemeindebewußtſein, namentlich dem der römiſchen Kirche.“ 2) Matth. 7, 12. homil. 7, 4. 11, 4. 12, 32. — Luk. 11, 52. hom. 3, 18. 18, 16.

A. Ts. aufgeführt iſt[1]). In den Textbildungen ſelbſt kehren alle die Grunderſcheinungen wieder, die wir ſchon öfter als Eigenthümlichkeiten der freien Erinnerung erkannten. Indem aber hier zu weit führen würde, den Urſprung aller einzelnen Anführungen bis ins Einzelnſte aus dem Weſen und Bildungstrieb der freien Erinnerung zu begründen; darf doch vertraut werden, daß die Richtigkeit der aufgeſtellten Reſultate ſich jeder vorurtheilsfreien Prüfung beſtätigen werde. In buchſtäblichſter Uebereinſtimmung mit dem kanoniſchen Schrifttext werden Ein Citat aus Markus[2]), mehrere aus Matthäus gefunden[3]). Andere geben wenigſtens bis auf geringe Differenzen in einzelnen Worten, Wortfügungen oder Umſtellungen den Text der Synoptiker wortgetreu wieder[4]), die einen mit leiſen Bildungsanſätzen der Reflexion[5]). In etwas ſtärker zwar ſind die Formver-

1) 5 Moſ. 18, 15. f. homil. 3, 53. Von Wichtigkeit ſind auch die Erklärungen des Petrus in den Rekognitionen 2, 1.: in consuetudine habui, verba domini mei quae ab ipso audieram revocare ad memoriam, et pro ipsorum desiderio suscitari animis meis et cogitationibus imperavi, ut evigilans ad ea et singula quaeque recolens ac retexens possim memoriter retinere — und 2, 33.: dominus noster mittens nos apostolos ad praedicandum, praecepit nobis, ut doceamus omnes gentes de his quae mandata sunt nobis. Neque ergo dicere ea, ut ab ipso dicta sunt, possumus. Non enim dicere, sed docere ea in mandatis habemus. 2) Mark. 12, 29. hom. 3, 57. 3) Matth. 6, 13. hom. 19, 2. — Matth. 11, 28. hom. 3, 52. — Matth. 12, 34. hom. 19, 7. — Matth. 15, 13. hom. 3, 52. 4) Matth. 5, 8. hom. 17, 7. — Matth. 5, 17. f. hom. 3, 51. — Matth. 5, 34. f. hom. 3, 56. — Matth. 7, 7. hom. 3, 52. — Matth. 12, 26. hom. 19, 2. — Matth. 17, 5. hom. 3, 53. — Matth. 20, 16. hom. 8, 4. — Matth. 22, 32. hom. 3, 55. — Luk. 6, 46. hom. 8, 7. — Luk. 10, 18. hom. 19, 2. — Luk. 23, 34. hom. 11, 20 5) Matth. 11, 25. hom. 8, 6. vgl. 18, 15. — Matth. 12, 41. f. hom. 11, 33. Die zweimalige Uebergehung der Worte ἐν κρίσει hat ihren Grund in der Gewohnheit der Clementinen, alle bereits in der Erklärung oder Eingangsformel vorweggenommenen Textbeſtandtheile beim Citat ſelbſt nicht zu wiederholen.

änderungen einer dritten Klaſſe; bei näherer Erwägung aber gibt ſich auch in ihnen die genetiſche Verwandtſchaft mit Gedanken und Sprachgebrauch der kanoniſchen Evangelien ſehr beſtimmt zu erkennen [1]). Ungefähr gleich zahlreich ſind diejenigen Anführungen, in denen zwar nur allgemeinhin (hier und da mit Erweiterungen und Ausſchmückungen) der Sinn des Schrifttextes reproducirt, dennoch von der Darſtellungsform mindeſtens einzelne Worte und Satzbildungen gleich wie von verlornem Poſten erhalten ſind [2]). Dergleichen Anklänge laſſen ſich ſelbſt in den Anführungen bemerken, in denen außer den allgemeinſten Anſpielungen nichts vom Geſammtbeſtand der ſynoptiſchen Ueberlieferung übrig ſcheint [3]). Die größte Ungebundenheit herrſcht, wie überall in ähnlichen Fällen, bei dem auszugsweiſen Gebrauch größerer Lehrſtücke, beſonders lang ausgeſponnener Gleichniſſe [4]). Und wie ſchon in dieſen mehr regulären Textdifferenzen, ſo treten der Beobachtung ſelbſt bei den ſtärkſten völlig dieſelben Geiſteseigenheiten entgegen, wie ſie oben beim Schriftgebrauch anderer Kirchenväter beobachtet wurden. Dahin gehört die Verwechſelung oder Ineinanderbildung ſachverwandter Erzählungen [5]), die Aneinanderknüpfung getrennter Schriftſtellen [6]), die gedoppelte, theils poſitive theils negative Darſtellung deſſelben Hauptgedankens [7]), die Aufnahme altteſtamentlicher Schriftworte in neuteſta-

---

1) Matth. 6, 6. hom. 3, 55. — Matth. 23, 2. f. hom. 3, 18. — Matth. 23, 25. f. hom. 11, 29. — Matth. 24, 45. ff. hom. 3, 60. — Matth. 25, 21. 23. 26. f. 30. hom. 3, 61. 65. 2) Matth. 7, 13. f. hom. 18, 17. — Matth. 8, 5. ff. hom. 9, 21. — Matth. 10, 29. f. hom. 12, 31. — Matth. 16, 15. ff. hom. 17, 18. — Matth. 24, 1. 34. Luk. 19, 43. hom. 3, 15. — Luk. 18, 1—8. hom. 17, 5. 3) Matth. 5, 21. f. 27. f. 42. ff. hom. 11, 32. — Matth. 5, 3. hom. 15, 10. — Matth. 5, 44. hom. 3, 19. — Matth. 7, 1. 12. hom. 7, 4. 11, 4. 12, 32. 18, 16. — Matth. 22, 1—14. hom. 8, 22. — Luk. 10, 20. hom. 9, 22. 4) Matth. 13, 24. ff. hom. 19, 2. — Matth. 20, 26. ff. hom. 12, 7. — hom. 17, 6. 7. 5) Matth. 19, 4. 8. und 22, 23. ff. hom. 3, 54. 6) Matth. 6, 8. 32. hom. 3, 55. 7) Matth. 18, 7. hom. 12, 29.

mentliche[1]), die Umbildung apoſtoliſcher Lehrſentenzen in Ausſprüche Chriſti[2]), die Ausſtattung kanoniſcher Erzählungen mit apokryphiſchen Zuſätzen[3]), die gleichmäßige Wiederholung derſelben Evangelienſtellen in freigebildeten, vom Schrifttext abweichenden Textformen[4]). Sehr gewöhnlich ſind die Textmiſchungen paralleler Stellen aus Matthäus und Lukas, deren Art und Geſtalt wenigſtens an Einem Beiſpiel näher charakteriſirt ſein mag: **hom. 3, 56.**: *τίνα αἰτήσει υἱὸς ἄρτον, μὴ λίθον ἐπιδώσει αὐτῷ; ἢ καὶ ἰχθὺν αἰτήσει, μὴ ὄφιν ἐπιδώσει αὐτῷ; Εἰ οὖν ὑμεῖς, πονηροὶ ὄντες, οἴδατε δόματα ἀγαθὰ διδόναι τοῖς τέκνοις ὑμῶν, πόσῳ μᾶλλον ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος δώσει ἀγαθὰ τοῖς αἰτουμένοις αὐτὸν καὶ τοῖς ποιοῦσιν τὸ θέλημα αὐτοῦ;* Dieſer Lehrſpruch iſt behufs des Nachweiſes, daß Gott gut ſei, aus Matth. 7, 9—11. und Luk. 11, 11—13. zuſammengezogen. Zwiſchen den beiden Synoptikern beſteht vornämlich die Verſchiedenheit, daß Matthäus in der erſten Spruchhälfte etwas ſtark Ungefügiges, Lukas in der zweiten durch Erwähnung des heiligen Geiſtes die natürliche Spannung des vorhandenen Gegenſatzes verrückt und ein ſonſt völlig unmotivirtes Element eingemiſcht hat. Aus beiden Urſachen mag geſchehn ſein, daß die Erinnerung ſich zunächſt dem Text des Lukas zugewandt hat, um ſpäter dem des Matthäus ausſchließlich zu folgen. Aber im Bewußtſein des ſtreng geſetzlichen Judenchriſten lebte die Vergeltungslehre zu mächtig, als daß durch die bloße Bitte der Empfang der Gotteshuld motivirt erſchienen wäre. Daher der Umſtand, daß im Schlußſatz des Citats noch die freigebildeten Worte *καὶ τοῖς ποιοῦσιν τὸ θέλημα αὐτοῦ* hinzugefügt ſind. Daß kurz vorher im Text aus Matthäus die Formel *ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* mit *ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος* und *αἰτοῦ-*

---

1) Matth. 9, 13. 12, 7. Hoſ. 6, 6. hom. 3, 56. 2) Epheſ. 4, 27. hom. 19, 2. 3) Matth. 4, 3. ff. hom. 8, 21. f. 11, 35. — Luk. 19, 1. ff. hom. 3, 63. — Matth. 15, 21. ff. Mark. 7, 24. ff. hom. 2, 19. 20. 4) Matth. 22, 29. hom. 2, 51. 3, 50. 18, 20.

σιν mit dem Medium αἰτουμένοις vertauſcht iſt, hat ſeine Rechtfertigung in ſich ſelbſt. Die Ausſtoßung des an ſich völlig entbehrlichen ὑμῶν τὸν πατέρα im Eingang des Citats geſchah wahrſcheinlich im Abkürzungsſtreben; wogegen in der Uebergehung des ἀντὶ ἰχθύος und der Wiederholung des αἰτήσει nach ἰχθύν leicht der ſymmetriſche Bildungstrieb der Erinnerung zu erkennen ſein wird. Mit derſelben Leichtigkeit laſſen ſich alle übrigen Miſchtexte aus Matthäus und Lukas erklären [1]). Enthalten nun allerdings die Clementinen neben dieſen dem kanoniſchen Schrifttext näher oder entfernter verwandten Stellen auch einige der Citate, für welche ſich in den kanoniſchen Evangelien entweder gar nichts oder nur ſehr unbeſtimmt Verwandtes findet [2]), die ſomit aus einem unkanoniſchen Traditionsſtoff (ſei's der mündlichen Ueberlieferung oder eines ſchriftlichen Apokryphum, möglicher Weiſe des Hebräerevangeliums) entſprungen ſein müſſen; ſo iſt doch aus dieſem Vorkommen einzelner unkanoniſcher Ueberlieferungsſtücke ſo wenig gegen die Kanonicität aller übrigen Evangeliencitate zu folgern, daß umgekehrt Grund zur Verwunderung ſein könnte, weshalb dieſer Ueberlieferungsſtücke nach Verhältniß ſo wenige ſind. Oder was hätte doch die Clementinen an den ausſchließlichen Gebrauch eines katholiſchen Evangeliums binden ſollen? Etwa das Mißtrauen gegen die Authenticität der mündlichen Ueberlieferung? Allein ſo hochgefeiert war gerade unter dieſer Klaſſe Ebioniten die mündliche Ueberlieferung, daß nach urſprünglicher Beſtimmung ihre ganze Urreligion mündliche Geheimlehre bleiben ſollte und deren ſchriftliche Aufzeichnung im Pentateuch für die Inſpiration des böſen Prinzips angeſehn wurde. Oder der Glaube

1) Matth. 5, 40. f. Luk. 6, 29. hom. 15, 5. — Matth. 8, 11. Luk. 13, 29. hom. 8, 4. — Matth. 13, 17. Luk. 10, 24. hom. 3, 53. — Matth. 19, 16—18. Luk. 18, 18—20. hom. 18, 3. 18, 17. — Matth. 10, 28. Luk. 12, 4. f. hom. 17, 5. — Luk. 9, 4. f. 10, 5. f. Matth. 10, 11. ff. hom. 3, 30. 31. 2) Hom. 2, 17. — 2, 51. 3, 50. 18, 20. — 3, 50. — 3, 53. 55. — 16, 21.

an die Unfehlbarkeit der ſynoptiſchen Evangelieninſpiration? Allein alle Inſpiration heiliger Schriften war den Clementinen ein fremder Begriff. Erwägt man ferner, daß in den Einführungsformeln einzelner Citate beſtimmt auf eine ſchriftliche Evangelienquelle hingedeutet ſcheint [1]), ſo dürfte vielleicht zwar die Anerkennung unvermeidlich ſcheinen, daß alle jene unkanoniſchen Textbeſtandtheile dem Hebräerevangelium entlehnt ſeien. Allein in Wahrheit laſſen jene Citationsformeln ſich eben ſo gut von der bloßen Oertlichkeit oder der Veranlaſſung, unter der die berichteten Worte geſprochen ſind, verſtehn. Und gegen die Benutzung des Hebräerevangeliums könnte der Umſtand Verdacht erwecken, daß doch in keinem der ſo zahlreichen Evangeliencitate der Clementinen je auch nur die leiſeſte Berührung mit den ſonſt bekannten Fragmenten aus den judenchriſtlichen Evangelien bemerkbar wird.

Wie dem ſei, jedenfalls ſteht der Gebrauch der kanoniſchen Evangelien bei Markoſiern wie Clementinen außer Zweifel. Und ſo wird gegen die nähere Vergleichung der parallelen Schriftſtellen kein weiterer Anſtand ſein, in denen die Denkwürdigkeiten mit dieſen Häretikern zuſammengetroffen ſind. Es ſind deren ſechs. Die berühmteſte unter ihnen der Ausſpruch Chriſti über die Unerkennbarkeit des Vaters und Sohnes ohne Offenbarung (Matth. 11, 27.).

---

1) Homil. 19, 2.: *ἄλλῃ που οἶδα αὐτὸν εἰρηκότα* oder *ἄλλοθι ἔφη* oder *ἄλλῃ που εἶπε*. Das dem einen dieſer Citate eingeſchaltete *ὑπέσχετο τοῖς ἀσεβέσιν* iſt, wenn nicht als Einſchiebſel ſpäterer Hand, ſo doch als Fortſetzung der Einführungsformel anzuſehn. Doch vgl. dagegen Credner Beiträge I. S. 283. Ein arger Mißgriff war's, wenn Hilgenfeld (die clementiniſchen Recognitionen und Homilien S. 219) in den öfter gebrauchten Citationsformeln *ὡς αἱ γραφαὶ διδάσκουσιν*, *ὡς αἱ γραφαὶ λέγουσιν*, *κηρύσσουσιν* (3, 55. f. 17, 4.) und ähnlichen eine Hinweiſung auf ſchriftliche Evangelien ſehn wollte. Alle dieſe und verwandte Formeln ſind ohne Ausnahme von den Schriften des A. Ts. zu verſtehn.

Apol. 1, 63. p. 262. [p. 95. D.]: Ἐλέγχων αὐτοὺς (Ἰουδαίους), καὶ αὐτὸς εἶπεν· οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱός, οὐδὲ τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ, καὶ οἷς ἂν ἀποκαλύψῃ ὁ υἱός. Völlig gleichlautend iſt das Citat bald darauf 1, 63. p. 264. [p. 96. B.], nur mit der Umſtellung ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ.

Dial. c. Tr. c. 100. p. 334. [p. 326. D.]: Ἐν τῷ εὐαγγελίῳ γέγραπται, εἰπών· πάντα μοι παραδέδοται ὑπὸ τοῦ πατρός· καὶ οὐδεὶς γινώσκει τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱός, οὐδὲ τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ, καὶ οἷς ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ.

Bei den Markoſiern findet ſich dieſer Ausſpruch in dem Wortlaut überliefert[1]): πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου· καὶ οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱός, καὶ τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ, καὶ ᾧ ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ. In den Clementinen[2]): ὁ διδάσκαλος .... ἔλεγεν· οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱός, ὡς οὐδὲ τὸν υἱόν τις οἶδεν εἰ μὴ ὁ πατήρ, καὶ οἷς ἂν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι. Die bemerkenswertheſte doppelte Uebereinkommenheit dieſes Citats iſt der Gebrauch des Präteritum ἔγνω anſtatt des Präſens der Synoptiker ἐπιγινώσκει, und die Voraufnahme des Gedankens, daß Niemand den Vater kenne außer dem Sohn. Nur zwiſchen Juſtin und den Markoſiern beſtehn noch die weitern Berührungspunkte, daß das mittlere τις ἐπιγινώσκει des Matthäus ausgeſtoßen und der Schlußſatz ᾧ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι dahin verkürzt iſt: οἷς oder ᾧ ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ. Mit derſelben Beſtimmtheit erhellt andererſeits aus den Textverſchiedenheiten, welche jenen Uebereinkommenheiten zur Seite gehn, das Vorhandenſein einer freien Gedächtnißanführung. Oder wenn im dritten Incidenzpunkt die Clementinen, die hier dem Text des Matthäus am nächſten ſtehn, beim wiederholten Gebrauch des Citats in jener Konformität mit Matthäus (vgl. Luk. 10, 22.) beharren: woher ſonſt dieſe beharrliche Abweichung von den übrigens parallelen Texten der Markoſier und Juſtin's? Wenn ferner Juſtin mit ſeinen Lesarten οὐδὲ τὸν

1) Iren. adv. haeres. 1, 17. p. 93. 2) Hom. 17, 4. 18, 4. 13. 20. vgl. 18, 11.

υἱόν, οἷς ἂν παραδέδοται zu den Markoſiern im Widerſpruch ſteht; wie wäre dieſen Textdifferenzen nicht daſſelbe Gewicht beizulegen, als jenen Textübereinkommenheiten? Oder was hieße es anderes, als doppeltes Maß führen, wenn die Kritik jene Textſtereotypie über Gebühr betont, dieſe Abweichungen ſo gut wie ignorirt? Was insbeſondere jene beiden Hauptincidenzpunkte betrifft, ſo war zunächſt die Umſtellung der Erkenntnißobjekte bei Juſtinus höchſt wahrſcheinlich durch den Umſtand veranlaßt, daß Juſtinus in der Apologie gleich unmittelbar vorher den Juden die völlige Unbekanntſchaft mit dem Weſen des in den altteſtamentlichen Theophanieen niemals perſönlich erſchienenen Vaters zum Vorwurf gemacht, ſomit auf die Nichtkenntniß des Vaters den Hauptaccent zu legen hatte. Nachdem aber einmal dieſe anomale Textumſtellung in ſeinem Gedächtniß verfeſtigt war, ergab ſich nur zu natürlich, daß dieſelbe zum andern Mal im Dialog wieder auftauchte. Vielleicht auch, daß hier der Dazwiſchenklang des gleich unmittelbar vorhergegangenen *πάντα μοι παραδέδοται ὑπὸ τοῦ πατρός* beſtimmend eingewirkt hat. Möglich ſogar, daß die Rückſicht auf das trinitariſche Dekorum dem Vater die erſte Stelle erwarb. Auf Seiten der Markoſier iſt uns nun leider zwar das Citat nicht mehr in ſeinem urſprünglichen Zuſammenhang überliefert, ſo daß über ſein inneres Verhältniß ſich mit Sicherheit gar nichts feſtſtellen läßt. Doch iſt wenigſtens das beachtenswerth, daß auch hier die Sentenz, alles ſei dem Sohn vom Vater übergeben, unmittelbar vorhergeht. Um ſo klarer andererſeits liegt wieder in den Clementinen das Motiv zu jener Satzumſtellung vor. Der Häretiker Simon nämlich will hier gegen Petrus den Satz durchführen, daß der von Chriſtus verkündigte höchſte Gott nicht der Weltſchöpfer ſein könne, weil ihn derſelbe den Unbekannten nenne und der Weltſchöpfer doch von aller Welt vor der Erſcheinung Chriſti gekannt geweſen ſei. Aller Nachdruck ruhte ſomit auf der Behauptung, daß Niemand früher den von Chriſtus verkündigten Vater gekannt habe, außer

der Sohn. Die Antitheſe, daß auch der Sohn ausſchließlich vom Vater gekannt ſei, war in dieſem Zuſammenhang völlig überflüſſig, wurde aber der Vollſtändigkeit wegen noch mit aufgenommen. Völlig naturgemäß geſchah alſo, daß jene Theſe an die Spitze des Ausſpruchs geſtellt wurde. Und was wäre Räthſelhaftes, daß in derſelben Satzumſtellung jene drei Schriftſteller übereinkamen? Mehr Schwierigkeit hat die Aoriſtform ἔγνω, nicht ſowohl an ſich als weil über die wahre, urſprüngliche Lesart bei Matthäus keine volle Klarheit beſteht. Der gewöhnliche Text nämlich lieſt beide Male das Präſens ἐπιγινώσκει. Eben ſo regelmäßig Irenäus cognoscit, indem er den Ausſpruch wiederholt gebraucht[1]). Auf der andern Seite iſt mit derſelben Beharrlichkeit von Origenes der Aoriſt ἔγνω feſtgehalten. Tertullianus hat berichtet, daß, wie bei den Häretikern, ſo im Evangelium der Kirche der Aoriſt gefunden werde[2]). Noch in einem Schreiben orthodoxer Biſchöfe an Paulus von Samoſata iſt derſelbe arglos bevorzugt[3]). Juſtinus ſelbſt ſchwankt zwiſchen ἔγνω und γινώσκει, indem er beide Zeitformen abwechſelnd gebraucht. Clemens von Alexandrien hat neben dem oftmaligen ἔγνω wenigſtens zweimal (nicht bloß einmal, wie durchgängig falſch berichtet wird) γινώσκει[4]). Bei Epiphanius endlich hat die Verwirrung den Gipfel erreicht, indem er neunmal οἶδε, einmal ἔγνω leſend in einem elften Citat ſogar beide Lesarten verbunden hat[5]). Es iſt daher kei-

1) Nur einmal hat Irenäus den Aoriſt in einem Zuſammenhang, von welchem nicht recht klar iſt, ob das Citat das der Häretiker oder des Kirchenvaters ſein ſoll 2, 19. p. 135.: salvator ergo secundum eos erit mentitus, dicens: nemo cognovit patrem nisi filius. 2) Adv. Marc. 2, 27.: patrem nemini visum, etiam commune testabitur evangelium dicente Christo: nemo cognovit patrem nisi filius. 3) Routh reliquiae sacrae T. II. p. 466. 4) Strom. 7, 18, 109. T. III. p. 292. — quis div. salv. poss. c. 8. p. 327. 5) Adv. haeres. 65, 6. T. I. p. 613.: οὐδεὶς οἶδε τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατὴρ, καὶ τὸν πατέρα οὐδεὶς ἔγνω εἰ μὴ ὁ υἱός, καὶ ᾧ ἐὰν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ.

neswegs ſo undenkbar, daß der Aoriſt ἔγνω die urſprüngliche, erſt ſpäter verdrängte Lesart bei Matthäus geweſen ſei. Von den Häretikern wurde, wie ſchon von Simon in den Clementinen, der Aoriſt zu dem Beweis gemißbraucht, daß der höchſte Gott vor Chriſti Erſcheinung aller Welt unbekannt geweſen, daß ſomit ein grundweſentlicher Unterſchied zwiſchen dem Weltſchöpfer und dem Gott der Erlöſung ſei. Die Kirchenväter waren mit Recht der entgegengeſetzten Anſicht, daß eine Verſchiedenheit der Bedeutung jener Doppellesart an ſich gar nicht zu Grunde liege, daß ſich vielmehr mit derſelben Leichtigkeit aus dem Präſens wie aus dem Aoriſt jene Unbekanntſchaft mit der höchſten Gottheit würde herauspreſſen laſſen. Indem daher mehrere unter ihnen, wie gerade der Zufall oder Ideenzuſammenhang es fügte, beide Lesarten wechſeln ließen, konnte **Tertullianus** einmal ſogar die Textform im Präſens als die Lesart des Marcion bezeichnen, aus welcher die häretiſche Unterſcheidung zwiſchen dem höchſten Gott und dem Weltſchöpfer exegetiſch gerechtfertigt werde [1]. Das Zuſammentreffen Juſtin's mit den ketzeriſchen Markoſiern und Clementinen im Gebrauch derſelben Aoriſtform ἔγνω iſt alſo ſicher das Bedeutungsloſeſte, das ſich irgend denken läßt. Wie leicht überhaupt verſchiedene Schriftſteller von derſelben Textgrundlage aus durch die ihrem Zug frei überlaſſene Erinnerung auf dieſelbe Textgeſtalt geführt wurden, erhellt gerade an dem betreffenden Herrnwort mit ſchlagender Gewalt aus den Beiſpielen des Irenäus und Epiphanius. Schon oben ward bemerkt [2], daß **Irenäus** den Ausſpruch Chriſti, ungeachtet er zum wenigſten an Einer Stelle das beſtimmteſte Bewußtſein um ſeinen Textlaut bei Matthäus bethätigt [3], zweimal im ſeltſamſten Durcheinander genau

1) Adv. Marc. 4, 25.: nemo scit, qui sit pater, nisi filius et, qui sit filius, nisi pater et cuicunque filius revelaverit. Atque ita Christus ignotum deum praedicavit. Hinc enim et alii haeretici fulciuntur, opponentes creatorem omnibus notum.
2) S. 209. 3) Adv. haeres. 4, 14. p. 233.: nemo cognoscit filium nisi pater neque patrem quis cognoscit nisi filius et cui

mit derſelben Satzumſtellung, die er an den Gnoſtikern auf das bitterſte gerügt hatte, lieſt[1]). Dabei findet ſich (jene Eine Stelle ausgenommen) überall mit dem Text Juſtin's darin die vollkommenſte Uebereinſtimmung, daß anſtatt des Singulars cui wie bei dieſem der Plural quibuscunque aufgenommen, andererſeits die kanoniſchen Textelemente quis cognoscit und voluerit ausgeſtoßen ſind. Irenäus hat alſo (abgeſehn von dem Aoriſt ἔγνω) den Herrnſpruch zweimal buchſtäblich gleichlautend mit Juſtinus: nemo cognoscit patrem nisi filius neque filium nisi pater et quibus (einmal quibuscunque) filius revelaverit. In noch ſeltſamern Licht erſcheint das Schwanken der Erinnerung bei Epiphanius. Während nämlich derſelbe gleich Juſtinus ſiebenmal die Schriftſtelle in der unkanoniſchen Satzfolge überliefert hat[2]): *οὐδεὶς οἶδε τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱός, οὐδεὶς τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ, καὶ ᾧ ἐὰν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ;* findet ſich umgekehrt an vier andern Orten die ſynoptiſche Satzfolge beibehalten[3]). Während ferner von ihm ſechsmal in Uebereinſtimmung mit den Markoſiern und Juſtinus das *οἶδέ τις* aus dem zweiten Satztheil hinweggelaſſen iſt[4]), erſcheint daſſelbe fünfmal ähnlich wie bei den Synoptikern, nur daß einmal dafür der Aoriſt *ἔγνω* aufgenommen ward[5]). Endlich findet ſich fünfmal in den Schluß-

---

voluerit filius revelare. Sic et Matthaeus posuit et Lucas similiter et Marcus idem ipsum. Joannes enim praeteriit locum hunc (allein Markus hat den Spruch eben ſo wenig). Hi autem, qui peritiores apostolis volunt esse, sic describunt: nemo cognovit patrem nisi filius nec filium nisi pater et cui voluerit filius revelare. 1) Adv. haeres. 2, 6. p. 122. und 4, 14. p. 234. 2) Adv. haeres. 69, 43. T. I. p. 766. — 76. conf. 29. p. 977. — conf. 32. p. 981. — ancorat. c. 11. T. II. p. 16. — c. 19. p. 25. — c. 67. p. 71. — c. 73. p. 78. 3) Adv. haeres. 54, 4. p. 466. — 64, 9. p. 532. — 65, 6. p. 613. — 76. conf. 7. p. 943. 4) Adv. haeres. 64, 9. p. 532. — 76. conf. 7. p. 943. — conf. 29. p. 977. — conf. 32. p. 981. — ancorat. c. 67. T. II p. 71. — c. 73. p. 78. 5) Adv. haeres. 54, 4. p. 466. — 65, 6. p. 613. — 69, 43. p. 766. — ancorat. c. 11. T. II. p. 16. — c. 19. p. 25.

worten genau die Textform der Markoſier wiedergegeben[1]: ᾧ ἐὰν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ, mit dem alleinigen Unterſchied, daß dreimal das aus den vorhergehenden Worten leicht zu ergänzende Subſtantiv ὁ υἱός fehlt. Nicht ohne Bedeutung iſt ferner, daß dieſelbe Satzumſtellung wie bei Juſtinus und den Häretikern, ſammt der Auslaſſung des τις ἔγνω im zweiten Satzglied, je einmal auch bei Origenes[2], daß die Ausſtoßung derſelben Worte zweimal bei Clemens von Alexandrien[3], bei beiden (bei Clemens ſechsmal, bei Origenes viermal) und bei den biſchöflichen Gegnern des Paulus von Samoſata die verkürzte Satzbildung am Schluß wörtlich übereinſtimmend mit den Markoſiern (ᾧ ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ) gefunden wird[4]. Wie nun? hätten alle dieſe Väter, unter ihnen ſelbſt die Säulen der Rechtgläubigkeit, wie ein Irenäus und Epiphanius, ſchlechterdings das petriniſche oder markoſiſche Evangelium benutzen müſſen, um auf dieſe von dem kanoniſchen Evangelientext ſo beharrlich differenten Textformen geführt zu werden? Oder dürfte aus dieſen in keiner Weiſe mißdeutſamen Beiſpielen evident ſein, daß eben die Geiſteseinheit der reproducirenden Erinnerung, zum Theil beſtimmt durch die Ideenaſſociation, von derſelben kanoniſchen Textgrundlage aus bei Verſchiedenen dieſelben Bildungsformen erzeugen konnte?

Das zweite Citat der Denkwürdigkeiten, für welches die Markoſier und Clementinen Parallelen darbieten, betrifft die Antwort Jeſu an die Juden, daß Niemand gut ſei, denn der einige Gott (Matth. 19, 17. Luk. 18, 19.).

1) Adv. haer. 54, 4. p. 466. — 65, 6. p. 613. — 76. conf. 7. p. 943. — conf. 29. p. 977. — ancorat. c. 67. T. II. p. 71. 2) De princip. 2, 6, 1. T. XXI. p. 186. — c. Cels. 6, 17. T. XIX. p. 329. sq. 3) Paed. 1, 9, 83. T. I. p. 169. — strom. 1, 28, 178. T. II. p. 118. 4) Routh rel. sacr. T. II. p. 466. — Clem. coh. 1, 10. T. I. p. 13. — paed. 1, 5, 20. p. 118. — strom. 1, 28, 178. T. II. p. 118. — 5, 13, 85. T. III. p. 61. — 7, 10, 58. p. 250. — 7, 18, 109. p. 292. — quis div. salv. poss. c. 8. p. 327. — Origen. in Joan. 1, 42. T. I. p. 85. — 32, 18. T. II. p. 472. — c. Cels. 6, 17. T. XIX. p. 330. — 7, 44. T. XX. p. 68.

Apol. I, 16. p. 173. [p. 63. E.]:	Dial. c. Tr. c. 101. p. 338. [p. 328. A.]:
Προσελθόντος αὐτῷ τινὸς καὶ εἰπόντος· διδάσκαλε ἀγαθέ, ἀπεκρίνατο λέγων· οὐδεὶς ἀγαθός, εἰ μὴ μόνος ὁ θεὸς ὁ ποιήσας τὰ πάντα.	*Λέγοντος αὐτῷ τινός· διδάσκαλε ἀγαθέ, ἀπεκρίνατο· τί με λέγεις ἀγαθόν; εἷς ἐστιν ἀγαθός, ὁ πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.*

Dem Textlaut des Dialogs entſprechend iſt die Anführung bei den Markoſiern, nur daß die Schlußworte lauten: *ὁ πατὴρ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* [1]). Dagegen bei den Clementinen beſchränkt ſich die Uebereinſtimmung auf die Worte: *ὁ γὰρ ἀγαθὸς εἷς ἐστίν, ὁ πατὴρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* [2]). Betrachtet man zunächſt die Texte Juſtin's, ſo iſt an ihrer doppelten Geſtaltung klar zu erſehn, daß dem Kirchenvater die authentiſche Textgeſtalt der ſynoptiſchen Ueberlieferung nicht mehr in vollkommener Erinnerung war. Ebenſo beſtimmt erhellt aus dem Citat der Apologie im Beſondern, daß ſeine Erinnerung, überwiegend von dem Textlaut des Lukas beherrſcht, den beſtimmteſten Drang empfand, dem Begriff des guten Gottes zur Verſtärkung noch ein näher bezeichnendes Prädikat hinzuzufügen. Dieſes Prädikat war in der Apologie das der Selbſtoffenbarung des höchſten, guten Gottes im Akt der Weltſchöpfung, indem Juſtin's Gemüth gerade damals von dem Kampf wider die Gnoſtiker auf das lebhafteſte hingenommen war, welche den Weltſchöpfer willkürlich von dem Vater Jeſu Chriſti trennten. Geſetzt nun, daß dieſe Geiſtesdispoſition als eine dauernde anzunehmen wäre — und was könnte dem entgegenſtehn? — ſo hätte die Textform des Dialogs (denn nur auf ſie kommt es an, weil nur mit ihr ſich Berührungspunkte bei den Markoſiern und Clementinen finden) ihre Erklärung einfach darin, daß auch im Dialog die Erinnerung zunächſt durch den Wortlaut des Lukas (*τί με λέγεις ἀγαθόν;*) beſtimmt ward, daß mit dieſem Text wie ſo oft ſich der Wortlaut des Matthäus verſchmolz (*εἷς ἐστὶν ἀγαθός*) und daß endlich der verſtärkende Zuſatz *ὁ πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς*

1) Iren. adv. haeres. I, 17. p. 92. 2) Homil. 18, 3.

οὐρανοῖς zur nähern Begründung des Vorbemerkten, wiederum nach Maßgabe der gerade vorherrſchenden Geiſtesſtimmung, hinzugefügt ward, indem der ganze Ausſpruch zum Erweis der Thatſache dienen ſollte, daß Chriſtus auf Erden allezeit ſeine Hilfe von Gott erwartet und niemals etwas aus eigenem Willen und eigener Kraft zu vollbringen ſich gerühmt habe. Von den Markoſiern liegen nun freilich die authentiſchen Schriften uns nicht mehr zur Einſicht vor. Bei Irenäus iſt das markoſiſche Citat völlig von ſeinem Zuſammenhang abgelöſt. Und ſo iſt leider in keiner Art mehr nachweisbar, durch welchen Gedankenanſtoß zunächſt die Markoſier auf dieſelbe freie Bildungsform geführt ſein mochten. Aber nach allem Bisherigen iſt jedenfalls die Annahme die wohlbegründetſte, daß ein ſolcher Anſtoß keineswegs gefehlt haben werde. Und ſelbſt davon abgeſehn, was konnte einfacher ſein, als daß, ſobald einmal die Gedankenbildung von dem Text des Lukas ausging, die ſo durchaus ſinn- und ſprachverwandten Erklärungen (bei Lukas οὐδεὶς ἀγαθός, εἰ μὴ εἷς ὁ θεός, bei Matthäus εἷς ἐστὶν ὁ ἀγαθός) in einander floſſen und einer dieſer Formeln zur Verſtärkung noch der Prädikatsbegriff ὁ πατὴρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς beigefügt ward? Wie leicht ſich die Verbindung ſolcher ſonſt getrennten Textelemente bei ſehr verſchiedenen Schriftſtellern durch die freie Erinnerung feſtſtellen konnte, iſt gerade an dem vorliegenden Beiſpiel durch die entſprechendſten Analogieen mehrerer anderer Väter evident. Von Clemens weiß man längſt, daß er einmal die Worte: εἷς ἀγαθός, ὁ πατήρ[1]), ein anderes Mal die ausgeführtern Sätze: οὐδεὶς ἀγαθός, εἰ μὴ ὁ πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς[2]) mit einander verbunden habe. Bei Origenes findet ſich die Kombination öfter wiederholt[3]):

1) Strom. 5, 10, 64. T. III. p. 46. 2) Paed. 1, 8, 72. T. I. p. 156.
3) Comment. in Joann. 1, 40. T. I. p. 78. 2, 7. p. 116. 6, 28. p. 250. — ad Roman. 4, 10. T. VI. p. 303. — de orat. c. 15. T. XVII. p. 151. — exhort. ad martyr. c. 7. T. XX. p. 244. — c. Cels. 5, 11. T. XIX. p. 184. — de princip. 1, 2, 13. T. XXI. p. 67. 2, 5, 4. p. 183.

οὐδεὶς ἀγαθός, εἰ μὴ εἷς ὁ θεός, ὁ πατήρ. Den alten Ueberſetzungen haben offenbar die Texte zu Grunde gelegen: *εἷς ἐστὶν ἀγαθός, ὁ θεός.* Bereits Bindemann hat auf die Satzverbindung im Evangelium des Marcion aufmerkſam gemacht [1]): *μή με λέγε ἀγαθόν· εἷς ἐστὶν ἀγαθός, ὁ θεὸς ὁ πατήρ.* Allein am überraſchendſten iſt die Parallele bei Epiphanius. Nachdem derſelbe nämlich an zwei Orten ſeiner Ketzerſchrift den Herrnſpruch als aus der Ueberlieferung der Arianer mit den Worten berichtet hat: *εἶπεν ὁ κύριος* (das andere Mal *αὐτὸς ἔφη ὁ σωτήρ*)· *τί με λέγεις ἀγαθόν; εἷς ἐστὶν ἀγαθὸς ὁ θεός,* eignet er ſich an einem dritten dieſelbe Textform als ſeine eigene an [2]). In dieſer Textform findet ſich die Verſchmelzung der beiden Stellen bei Matthäus und Lukas völlig ſo wie bei Juſtinus und den Markoſiern vollzogen, nur daß der Schlußgedanke fehlt *ὁ πατὴρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.* Dazu iſt dieſe Textkombination dreimal in völlig gleichförmiger Weiſe wiederholt. Woher alſo dieſe Uebereinſtimmung mit Juſtinus und den Markoſiern? Etwa daher, daß auch noch die Arianer und Epiphanius anſtatt der kanoniſchen Evangelien das judenchriſtliche Petrusevangelium in Händen hatten? Nun habe ich zwar bei keinem der Väter ein Beiſpiel gefunden, das ſich vollſtändig (alſo ſelbſt bis auf die Schlußworte *ὁ πατὴρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*) mit den Textformen bei Juſtinus und den Markoſiern deckte. Allein wenn doch Epiphanius in den beiden Hauptſätzen mit Juſtinus und den Markoſiern auf ſo frappante Weiſe übereinſtimmt, wenn ferner der Schlußſatz ſich wortgetreu bei Clemens von Alexandrien wiederfindet, wenn derſelbe in den mannigfaltigſten Wendungen noch vieler Orten in Handſchriften und bei Kirchenvätern gefunden wird: ſollte es etwas Unnatürliches ſein anzunehmen, daß ſich durch den homogenen Bildungs-

1) Bei Epiphan. adv. haeres. 42. schol. 50. T. I. p. 315. refut. p. 339. 2) Adv. haeres. 69, 19. p. 742. — 69, 57. p. 780. — 69, 57. p. 781.

trieb der Erinnerung dieſelbe Textgeſtalt im ganzen Umfang bei Juſtinus und den Häretikern bildete?

In den Clementinen zeigen nur noch vier Citate irgend nennenswerthe Uebereinkommenheiten mit unkanoniſchen Textbildungen der Denkwürdigkeiten. Indeß iſt von dieſen Citaten das wichtigſte, der Herrnſpruch über die Nothwendigkeit der Wiedergeburt, bereits oben nach ſeinem Verwandtſchaftsverhältniß mit Juſtin beſprochen worden[1]). Ein zweites gehört nur ſehr entfernt hierher, indem es nicht ſowohl eine und dieſelbe Textverſchiedenheit von den kanoniſchen Evangelien, als die gleiche Verbindungsart zweier, im Text der Synoptiker getrennter Ausſprüche darbietet[2]): homil. 3, 57.: *γίνεσθε ἀγαθοὶ καὶ οἰκτίρμονες, ὡς ὁ πατὴρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ὃς ἀνατέλλει τὸν ἥλιον ἐπ᾽ ἀγαθοῖς καὶ πονηροῖς καὶ φέρει τὸν ὑετὸν ἐπὶ δικαίους καὶ ἀδίκους.* Vgl. Luk. 6, 36. Matth. 5, 45. Die Textverwandtſchaft dieſes Citats mit Juſtinus beſchränkt ſich im Grund auf die Kombination der Worte *ἀγαθοὶ καὶ οἰκτίρμονες,* wofür noch dazu Juſtinus das Synonym *χρηστοὶ καὶ οἰκτίρμονες* hat, und auf den Zuſatz der Prädikatsbeſtimmung *ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς,* wofür wiederum von Juſtinus nur das ſynonyme *ὁ οὐράνιος* geleſen wird; während derſelbe Zuſatz überdieß von einer namhaften Anzahl Handſchriften an die Hand gegeben iſt. Hinſichtlich der Verknüpfung der beiden Gnomen iſt zu bemerken, daß ſie unſtreitig wie bei Juſtinus durch den Umſtand veranlaßt ward, daß in dem Vorbild des ſelbſt gegen Sünder und Undankbare liebreichen Gottes das relativ mächtigſte Motiv für die Chriſtenpflicht der Barmherzigkeit gegen den Nächſten aufgeſtellt ſchien und jene Gnomen als Zeugniſſe für Gottes Güte dienen ſollten. Durch das gleiche Bedürfniß ward die gleiche Kombination bedingt. Ja ſchon an ſich ſcheint in der Stelle des Lukas ein „hinſtrebender Keim zur Stelle des Matthäus" zu liegen. Man vergleiche

1) S. oben S. 193. ff. 2) Oben S. 274. f.

endlich die ſchon früher beobachteten Parallelſtellen aus Origenes und Epiphanius, deren letztere die beiden Lehrſprüche Luk. 6, 36. und Matth. 5, 45. auf völlig dieſelbe Weiſe, wie Juſtinus und die Clementinen, deren erſtere auf wenigſtens analoge Weiſe die Stellen Matth. 5, 48. 45. in Eins zuſammengezogen hat [1]). Näher dem Wortlaut nach ſtehn nun zwar die beiden letzten betreffenden Citate der Clementinen den Texten Juſtin's. So die Warnung Chriſti vor dem Schwören (Matth. 5, 34. 37.):

Apol. 1, 16. p. 172. [p. 63. D.]:	Hom. 19, 2.:
Μὴ ὀμόσητε ὅλως· ἔστω δὲ ὑμῶν τὸ ναὶ ναί, καὶ τὸ οὒ οὔ· τὸ δὲ περισσὸν τούτων ἐκ τοῦ πονηροῦ.	*Ἔστω ὑμῶν τὸ ναὶ ναί, καὶ τὸ οὒ οὔ· τὸ δὲ περισσὸν τούτων ἐκ τοῦ πονηροῦ ἐστιν.* Ebenſo 3, 55., nur daß hier die Partikel *καί* fehlt und *δέ* mit *γάρ* vertauſcht iſt.

Allein die ganze Verſchiedenheit von Matthäus beſchränkt ſich auf die Auslaſſung des Wortes *ὁ λόγος*, von der unentſchieden bleiben muß, ob ſie nicht vielmehr durch die ſich eindrängende Beziehung auf den Parallelſpruch Jakob. 5, 12. als durch das Streben der Erinnerung nach Präciſion oder auch durch das Beſtreben, ein mögliches Mißverſtändniß des ſynoptiſchen Textes abzuwehren, bedingt war. Wenigſtens bei Epiphanius iſt das Hereinſpielen der apoſtoliſchen Spruchform unbeſtreitbar [2]). Und wie ungeſucht ſich das Zuſammentreffen verſchiedener, unter ſich unabhängiger Schriftſteller in derſelben Textverkürzung ergab, beweiſt nicht bloß eben dieſes Beiſpiel des Epiphanius, ſondern das zweite Beiſpiel des Clemens von Alexan-

1) Oben S. 353. 2) Adv. haeres. 19, 6. T. I. p. 44.: *τοῦ κυρίου .... ἐν τῷ εὐαγγελίῳ λέγοντος· μὴ ὀμνύναι μήτε τὸν οὐρανὸν μήτε τὴν γῆν μήτε ἕτερον τινὰ ὅρκον· ἀλλ' ἤτω ὑμῶν τὸ ναὶ ναὶ καὶ τὸ οὒ οὔ· τὸ περισσὸν γὰρ τούτων ἐκ τοῦ πονηροῦ ὑπάρχει* — faſt ganz wie Jakob. 5, 12. Warum wohl von Schwegler (das nachapoſtol. Zeitalter I. S. 225.) dieſe ihm nicht unbekannte Parallele des Epiphanius völlig mit Stillſchweigen übergangen iſt?

drien[1]), welche beide den Ausſpruch in derſelben ſententiöſen Kürze wie Juſtinus und die Clementinen berichtet haben. Oder wäre bei Clemens auf Abhängigkeit von dem Petrusevangelium zu beſtehn, ſo bliebe in jedem Fall die Parallele bei Epiphanius, für welche wohl Niemand einen andern Urſprung als durch die freie Reproduktion aus dem Gedächtniß denkbar finden wird. Nicht minder einfach ſtellt ſich das Verhältniß bei dem letzten Citat aus Matth. 25, 41., deſſen Text bei Juſtin und den Clementinen gleichmäßig ſo lautet:

c. Tr. c. 76. p. 258. [p. 301. E.]:	Homil. 19, 2.:
Ὑπάγετε εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον, ὃ ἡτοίμασεν ὁ πατὴρ τῷ σατανᾷ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ.	*Ὑπάγετε εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον, ὃ ἡτοίμασεν ὁ πατὴρ τῷ διαβόλῳ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ.*

Unter den beiden Verwandtſchaftsmomenten dieſes Textes iſt ſofort das zweite in Abrechnung zu bringen, indem die Relativform *ὃ ἡτοίμασεν* anſtatt des Partizips *τὸ ἡτοιμασμένον* nicht nur bei den Kirchenvätern die gewöhnlichere, ſondern ſelbſt in einer Anzahl Handſchriften und alter Ueberſetzungen vorhanden iſt, nicht unwahrſcheinlicher Weiſe alſo von Juſtinus wie von den Clementinen in ihren Bibelhandſchriften bereits urkundlich vorgefunden ſein konnte. Was ſodann den erſtern Incidenzpunkt, die Redensart *ὑπάγετε εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον* betrifft, ſo lag hier der unbeſtimmten Erinnerung die Verwechſelung der beiden Bilder vom ewigen Feuer und der äußerſten Finſterniß ſo nahe, daß ihr Vorkommen gewiſſermaßen eine Nothwendigkeit war. Hat ja Matthäus ſelbſt wiederholt und mit Vorliebe die Ausſtoßung der Verworfenen aus dem Meſſiasreich unter dem Bild des *ἐκβληθῆναι εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον* dargeſtellt (8, 12. 22, 13. 25, 30.); wogegen im ähnlichen Gedankenzuſammenhang (außer der Stelle 25, 41.) bei ihm nur noch ein einziges Mal (13, 42. 50.) das Bild vom Feuer vorkommt. Wenigſtens in Einer Handſchrift 40* ferner findet ſich zu Matth. 25, 41. die Leſart *ἐξώτερον* und bei

1) Strom. 5, 14, 100. T. III. p. 71. — 7, 11, 67. p. 257.

Irenäus (3, 35.) die Auslaſſung des παρ' ἐμοῦ. Juſti-
nus im Beſondern mußte ſich um ſo beſtimmter auf das Bild von der äußern Finſterniß geführt ſehn, als er aus dem unmittelbar vorher angeführten und ſo verwandten Citat Matth. 8, 11. f. noch die Schlußworte οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας ἐκβληθήσονται εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον in friſcheſter Erinnerung hatte. Endlich bietet auch hierfür Clemens von Alexandrien eine der entſprechendſten Analogieen, indem er an Einer Stelle, mit beſtimmter Bezugnahme auf das Weltgerichtsdrama bei Matthäus (25, 35.) die Bilder vom ewigen Feuer und der äußern Finſterniß alſo gemiſcht hat[1]): πῶς ἄν τις πεινῶντα τρέφοι καὶ διψῶντα ποτίζοι καὶ γυμνὸν σκεπάζοι καὶ ἄστεγον συνάγοι, ἃ τοῖς μὴ ποιήσασιν ἀπειλεῖ πῦρ καὶ σκότος τὸ ἐξώτερον, εἰ πάντων αὐτὸς ἕκαστος φθάνοι τούτων ὑστερῶν;

Das ſind alle die Stellen, in denen ſich zwiſchen Juſtin und den Häretikern gleichförmige Textabweichungen von den kanoniſchen Evangelien haben entdecken laſſen. Nach allem Bisherigen ſteht ſomit nur zwiſchen dem Doppelten die Wahl. Entweder man faſſe das Herz, alle Geſchichte und Phyſiologie des Gedächtniſſes ignorirend, die Evangelien der Judenchriſten ſelbſt den orthodoxeſten Kirchenvätern, einem Irenäus, Tertullianus, Epiphanius, an Stelle der kanoniſchen Evangelien in die Hand zu geben. Oder man erkennt an, daß aus dem Zuſammenſtimmen Juſtin's mit den Markoſiern und Clementinen in etlichen unkanoniſchen Texteslesarten nicht das Mindeſte für den Gebrauch eines unkanoniſchen, petriniſchen Evangeliums zu folgern iſt.

§. 40.

Spracheigenheiten und Geſchichtsüberlieferungen des angeblich judenchriſtlichen Apokryphums der Denkwürdigkeiten.

Hat ſich bereits an den bisher betrachteten Citaten, wieweit ſie aus dem Hebräer- oder Petrusevangelium ent-

1) Quis div. salv. poss. c. 13. T. III. p. 331.

lehnt ſein ſollten, herausgeſtellt, daß dieſer Urſprung nichts als die Fata Morgana der von fremdartigen Vorausſetzungen beherrſchten Einbildungskraft ſei; ſo wird ſich dieſes Täuſchungsſpiel in einer noch ſeltſamern Geſtalt vor Augen ſtellen, indem wir die vorgeblichen Spracheigenthümlichkeiten und Geſchichtsüberlieferungen des mit den Denkwürdigkeiten identificirten Petrusevangeliums mit der Fackel der Kritik beleuchten [1]).

Gewiſſe *Lieblingsausdrücke* ſollen in den Denkwürdigkeiten durch ihre öftere gleichmäßige Wiederkehr auf den Sprachcharakter eines Evangeliums hinweiſen, das, wiewohl nach ſeinem Geſammtbeſtand nicht mehr bekannt, doch eben durch jene Ausdrücke ſeine Verſchiedenheit von den Evangelien der Kirche auf das beſtimmteſte beurkunde. Dahin gehöre der elfmalige Gebrauch der Partikel *ἅμα* in der Kindheits-, Tauf- und Verſuchungsgeſchichte Chriſti, vorzüglich die fünfmalige Wiederholung derſelben Redensart *ἅμα τῷ γεννηθῆναι αὐτόν*, wofür Matthäus *τοῦ Ἰησοῦ γεννηθέντος* hat — die dreimal mit völlig demſelben Wortlaut wiederholte Wendung: *Ἰωάννου καθεζομένου ἐπὶ τοῦ* (oder *ἐπὶ τὸν*) *Ἰορδάνου ποταμοῦ*, da wo von des Täufers Johannes Auftritt die Rede iſt — die hebraiſirende Konſtruktion *οὗ τὸ πτύον αὐτοῦ* in dem ſonſt wörtlich mit Matthäus (3, 12.) übereinſtimmenden Citat über die ſichtende Wirkſamkeit des Erlöſers, wie man dieſelbe überall, wo Juſtinus frei über den Ausdruck gebiete, vergeblich ſuche — endlich die Redeformeln *βασιλεία τῶν οὐρανῶν, ἐπὶ τῷ ὀνόματι* und *τί καινὸν ποιεῖτε.* Allein was vorerſt jene ſtereotype Wiederholung derſelben Worte und Ausdrücke in dem gleichen Gedankenzuſammenhang betrifft, ſo dürfte hier um ſo mehr Grund ſein, auf das ſchon oben erörterte Verfeſtigungsſtreben der freien Erinnerung zurückzu-

---

1) So *Stroth* Repertorium f. bibl. u. morgenl. Litteratur I. S. 14. ff. und beſ. *Credner* Beiträge zur Einleitung I. S. 212. —219. 228. f. 253. 260. f.

weiſen, als die gleichförmig wiederholten Ausdrücke meiſt nur durch die kleinſten Zwiſchenräume von einander getrennt ſind [1]). Oder ſollte als Verſtoß gegen die Wahrheit betrachtet werden, daß dem Täufer Johannes ein Sitzen am Jordan zugeſchrieben wird? Eins ja mußte ſtatthaben, entweder daß der Täufer ſaß oder ſtand. Da nun demſelben überall nur als Lehrenden, nicht als Taufenden das καθέζεσθαι beigelegt iſt [2]): ſollte hierin nicht gemäß der Sitte des antiken Lehrers das Produkt der veranſchaulichenden Detailmalerei zu erkennen ſein? Viel auffallender beim erſten Blick könnte der ſo oft wiederholte Gebrauch des Wortes ἅμα (ſei's als Präpoſition ſei's als Adverb) ſcheinen. Denn allerdings findet ſich daſſelbe bei den neuteſtamentlichen Schriftſtellern nur ſelten. Indeß wenn man erwägt, daß die Wiederholung dieſes ἅμα bei den Erinnerungen aus der Kindheitsgeſchichte Jeſu doch nur an nicht ſehr getrennten Stellen des Dialogs in der gedoppelten Beziehung ſtatthat, einmal daß ſogleich mit der Geburt des meſſianiſchen Kindes der Stern am Himmel und die Weiſen des Morgenlandes erſchienen ſeien, ſodann daß Joſeph ſammt Maria und dem Kind ſich vor dem Blutbefehl des Herodes nach Egypten geflüchtet hätten [3]), daß alſo im Grund die Neunzahl jenes ἅμα auf eine Zweiheit herabſinkt: ſo kann von einer Spracheigenthümlichkeit ſchon an ſich gar nicht die Rede ſein. Dazu kommt, daß die Partikel bei den verſchiedenſten Schriftſtellern griechiſchen Idioms, klaſſiſchen und helleniſtiſchen, ältern und jüngern, insbeſondere bei den LXX. zu den gebrauchteſten gehört. Im Dialog ſelbſt bildet ſie durch eine ſeltſame Kaprice des Stils ſtel-

---

1) Auch mag bemerkt ſein, daß einmal Juſtinus die Konſtruktion des Matthäus theilt: c. Tr. c. 78. p. 264. [p. 303. D.]: γεννηθέντος τότε τοῦ παιδίου. 2) c. Tr. c. 49. p. 158. [p. 268. D.] — c. 51. p. 164. [p. 271. A.] — c. 88. p. 304. [p. 316. B.]. 3) c. Tr. c. 77. p. 262. [p. 303. A.] — c. 78. p. 264. [p. 303. E.] — c. 78. p. 266. [p. 304. B.] — c. 88. p. 300. [p. 315. C.] — c. 102. p. 340. 342. [p. 328. E.] — c. 106. p. 358. [p. 334. A.].

lenweiſe eines der Lieblingsworte Juſtin's. Abgerechnet nämlich die eigentlichen Citate aus den Denkwürdigkeiten und dem A. T., ſo iſt ſie wechſelnd theils als Präpoſition theils als Adverb von Juſtinus im Ganzen **20** Male gebraucht, darunter **2** Male in der größern Apologie, einmal im Fragment von der Auferſtehung, **17** Male im Dialog, und hier wiederum mit ſeltſamer Vorliebe gerade in der Umgebung von Schriftcitaten, einmal ſogar zum klaren Beweis, wie ihre Wahl ausſchließlich durch die Individualität des Schriftſtellers bedingt war, in einem Citat der **LXX.** (Hiob 1, 6.), wo dieſe das ſynonyme *μετά* gewählt hatten[1]). Eben ſo einfach verhält ſich's mit der hebraiſirenden Konſtruktion *οὗ τὸ πτύον αὐτοῦ*. Denn ſo richtig die Bemerkung im Allgemeinen iſt, daß Juſtinus ſeine griechiſche Bildung gern auch in der Klaſſicität ſeiner Sprachformen zur Schau trägt; und ſo wenig im Schrifttext des Matthäus eine Veranlaſſung zur Wahl jenes hebraiſirenden *αὐτοῦ* gegeben war: ſo beweiſt doch das plötzliche Einmiſchen dieſes Hebraismus nichts als die auch ſonſt hundertfach beſtätigte Thatſache, daß Juſtin's ſchriftſtelleriſche Individualität vielfach haltungslos zwiſchen der helleniſchen und helleniſtiſchen Bildungsform hin und her ſchwankte. Allenthalben verräth er das Beſtreben, die inkorrekten oder unſchönen Formen des bibliſchen Griechiſch in die Sprache ſeiner antiken Vorbilder umzuſetzen. Aber wie oft, daß ihm gerade da, wo er am freieſten über den Ausdruck zu gebieten hatte, neckiſch die härteſten Wendungen entſchlüpft ſind. Noch unbegründeter ſind die Bedenken in Hinſicht der übrigen Sprachformen. Allerdings iſt die Formel *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* von Juſtinus an drei Stellen gebraucht, wo die Evangeliſten *βασιλεία τοῦ θεοῦ* leſen[2]). Allein was hätte es auf ſich, daß ſich dem Kirchenvater der noch vielen

1) c. Tr. c. 79. p. 270. [p. 306. A.]. 2) Apol. 1, 15. p. 170. [p. 63. A.] vgl. mit Matth. 6, 33. — apol. 1, 15. p. 166. [p. 61. E.] vgl. mit Mark. 9, 47. — 1, 61. p. 258. [p. 94. A.] vgl. mit Joh. 3, 3.

Kirchenvätern aus Matthäus geläufige, dem Sinn nach in nichts verſchiedene, nur volltönendere Ausdruck überall da aufgedrängt hat, wo der Gedanke des von Jeſu gegründeten und zu vollendenden Meſſiasreichs darzuſtellen war? Sind ja ſeine neuteſtamentlichen Citate der weit überwiegenden Mehrzahl nach aus Matthäus entlehnt! Und hat doch Matthäus den Ausdruck *βασιλεία τοῦ θεοῦ* nur ſelten, während derſelbe bei den übrigen Evangeliſten gerade der ausſchließliche iſt! Die Redensart *ἐπὶ τῷ ὀνόματι* wird bei Juſtinus viermal an verſchiedenen Stellen gefunden, zweimal in einem Citat, deſſen Text auf Matth. 24, 5. weiſt [1]), zweimal in einem andern Ausſpruch, deſſen Gedanke unter Anklingen an die verwandte Rede bei Matth. 24, 5. dem Text Matth. 7, 15. entnommen iſt [2]). Allein wo wäre auch hier nur die entfernteſte Nöthigung, an ein apokryphiſches Evangelium und nicht vielmehr an Matthäus zu denken, in deſſen Text ja jener Ausdruck beſtimmt vorlag? Oder wo iſt das Apokryphum, dem er nachweislich entnommen ſein könnte? Was wäre es ferner Beſonderes, daß, nachdem ſich der Ausdruck dem Gedächtniß einmal aus der erſchütternden Weiſſagung des Herrn über das Auftreten falſcher Meſſiaſſe eingeprägt hatte, derſelbe jeweilen auch da einfloß, wo das nahe Verwandtſchaftliche des Inhalts ohnehin auf ihn führte? Ebenſo angemeſſen iſt von Bindemann darauf aufmerkſam gemacht worden, daß ja noch ſonſt öfter in den kanoniſchen Evangelien ſowohl von demjenigen, was im Namen des Herrn gerechter Weiſe durch wahre Jünger, als was heuchleriſcher Weiſe durch Namenchriſten geſchieht, unter den wechſelnden Konſtruktionsweiſen *ἐπὶ* oder *ἐν* oder einfach *τῷ ὀνόματι* die Rede ſei. Man darf hinzuſetzen, ſogar in den Stellen, wo Juſtinus völlig unabhängig von dem Evangelientext über den

1) c. Tr. c. 51. p. 164. [p. 271. A.] und c. 82. p. 280. [p. 308. D.]. 2) Apol. 1, 16. p. 172. [p. 64. B.] und c. Tr. c. 35. p. 114. [p. 253. B.].

Ausdruck verfügt, wechſeln in ähnlichem Gedankenzuſammenhang die Konſtruktionsweiſen ἐν ὀνόματι und ἐπ' ὀνόματι[1]). Von dem τί καινὸν ποιεῖτε endlich iſt ſchon oben nachgewieſen worden, daß es im vollkommenen Einklang mit dem ſynoptiſchen Grundgedanken frei aus der damaligen Geiſtesſtimmung Juſtin's gebildet ſei. Und ſelbſt für den Fall, daß des Lukas authentiſcher Text nicht ſonſt noch beſtimmt bei Juſtinus vorläge, ſo bliebe immer die gewagteſte Vermuthung, daß jene Formel gerade die Spracheigenthümlichkeit eines apokryphiſchen Evangeliums darſtellen ſoll. Denn der Ausdruck iſt überhaupt von Juſtinus nur zweimal und kurz hinter einander gebraucht. Es hat ſomit die höchſte Wahrſcheinlichkeit, daß ſeine Wahl im zweiten Fall durch den Gebrauch im erſten bedingt war. Indem ſomit der zweimalige Gebrauch auf die Bedeutung eines einmaligen herabſinkt: wer wollte hierin noch eine Spracheigenthümlichkeit erkennen?

Von nicht erheblicherm Gewicht ſind die *ſachlichen Schwierigkeiten*, welche man in *einzelnen Ueberlieferungen aus der Jugend- und Leidensgeſchichte Chriſti* gefunden hat. Denn entweder ſind dieſelben im behaupteten Maß gar nicht vorhanden oder aus dem Bildungstrieb der namentlich durch altteſtamentliche Andeutungen beſtimmten Reflexion auf das leichteſte zu begreifen. So gehört es zu den offenbaren Unrichtigkeiten, daß von Juſtin der Blutbefehl des Herodes ohne Unterſchied auf *alle* bethlehemitiſchen Kinder ausgedehnt worden ſei, während Matthäus das Alter von 2 Jahren als äußerſten Grenzpunkt ſetze. Denn allerdings hat ſich Juſtin einmal im Dialog des völlig unbeſchränkten und, wie es ſcheinen könnte, mit Nachdruck verſchärfenden Ausdrucks πάντας ἁπλῶς

---

1) c. Tr. c. 35. p. 114. [p. 253. B. C.]: ἐν ὀνόματι αὐτοῦ ἔφη γίνεσθαι und ἐν ὀνόματι τοῦ Ἰησοῦ προσελθόντες. — c. 82. p. 280. [p. 308. D.]: ἐν ὀνόματι αὐτοῦ παραχαράσσοντες ἐδίδαξαν — c. 39. p. 128. [p. 258. C.]: τὰ γινόμενα ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ.

τοὺς παῖδας τοὺς ἐν Βηθλεὲμ ἐκέλευσεν ἀναιρεθῆναι bedient[1]); allerdings iſt laut ſeinem konſtanten Sprachgebrauch das Wort *ἁπλῶς*, ſo oft es einem Zahlbegriff verſtärkend zur Seite ſteht, ohne Ausnahme im allerſtrengſten Sinn zu verſtehn[2]): allein welche Vorſtellung hat Juſtinus mit dem ſo vieldeutſamen Wort *παῖδας* verbunden? Ferner in Apokryphen ſpäteſten Datums[3]), wie bei Kirchenvätern, deren Bekanntſchaft mit den Evangelien des Kanon das Gewiſſeſte iſt[4]), findet ſich des Mordbefehls in völlig derſelben Allgemeinheit und mit nicht minder mißverſtändlichen Worten gedacht. Endlich, was die Hauptſache iſt, an einer ſpätern Stelle hat Juſtin ausdrücklich die vermißte Einſchränkung nachgetragen, indem er gelegentlich bemerkt, Herodes habe die damals als Chriſtus geboren ward neugeborenen Kinder Bethlehem's ermorden laſſen[5]). Gleicherweiſe ein bloßes Mißverſtändniß iſt's, wenn in der vorausſetzlichen Behauptung Juſtin's, Bethlehem ſei Joſeph's Geburtsort geweſen, ein Gegenſatz zu der allgemeinern Angabe des Lukas (2, 4. f.) liegen ſoll, daß Bethlehem des davidiſchen Hauſes Stammort und Joſeph dem Geſchlecht David's entſproſſen geweſen ſei. Denn wie ſchon ſchwer begreiflich iſt, warum die Worte *Βηθλεὲμ ὅθεν ἦν* gerade bloß den Geburtsort bedeuten ſollten, ob ihnen wohl das gegenſätzliche *Ναζαρέτ, ἔνθα ᾤκει* gegenüber ſteht; ſo iſt dieſe Deutung überdieß geradezu durch den im Grundverhältniß unmittelbar angeſchloſſenen Satz *ἀπὸ γὰρ*

1) c. Tr. c. 78. p. 266. [p. 304. B.]. Aehnlich c. 103. p. 346. [p. 331. A.]. 2) Es kommt in dieſem Sinn bei Juſtin überhaupt 36 Male vor, darunter allein 34 Male im Dialog. Es war alſo ein Lieblingswort dieſer Schrift. 3) So im evang. infant. servat. arab. c. 12. [Thilo cod. apocryph. N. Ti I. p. 77.] und im evang. Nicodem. c. 9. [Thilo p. 570.]. 4) So bei Origenes (c. Cels. 1, 61. T. XVIII. p. 110.: *ὁ Ἡρώδης ἀνεῖλε πάντα τὰ ἐν Βηθλεὲμ καὶ τοῖς ὁρίοις αὐτῆς παιδία.* 5) c. Tr. c. 103. p. 346. [p. 330. D.]: *Ἡρώδην . . . διάδοχον γεγενημένον Ἡρώδου τοῦ ὅτε ἐγεγέννητο (Χριστὸς) ἀνελόντος πάντας τοὺς ἐν Βηθλεὲμ ἐκείνου τοῦ καιροῦ γεννηθέντας παῖδας.*

τῆς κατοικούσης τὴν γῆν ἐκείνην φυλῆς Ἰούδα τὸ γένος ἦν ausgeſchloſſen. Denn in dieſem Kauſalſatz iſt entſprechend der Angabe des Lukas über das Heimathsverhältniß des Joſeph in Bethlehem durchaus nichts geſagt, als daß derſelbe ein Abkomme des in der Davidsſtadt einheimiſchen Judaſtammes geweſen ſei [1]). Und ſelbſt geſetzt, Juſtinus hätte Bethlehem als Geburtsort des Joſeph bezeichnen wollen, warum hätte er dieſe Vermuthung nicht ebenſowohl aus dem Text der Synoptiker erſchließen können, wie dieß von den ſpätern Apokryphen, den ſo karrikirten Doppelgängern der kanoniſchen Evangelien, geſchehn iſt [2])? Eine reflexionsgemäße Fortbildung der ſynoptiſchen Ueberlieferung ſcheint es nun freilich, wenn Juſtinus wiederholt die Bemerkung macht, daß Jeſus nach ſeiner Menſchheit durch Maria von den Erzvätern Abraham und David abſtamme [3]). Denn nach dem nächſten Wortſinn ſtellen die beiden Synoptiker unzweifelhaft die davidiſche Abſtammung Joſeph's dar [4]). Von Matthäus mag ferner wahrſcheinlich ſein, daß er, gemäß der genealogiſchen Volksliebhaberei, mit der Geſchlechtstabelle Chriſti überhaupt nichts als den Nachweis dieſer Abſtammung beabſichtigt habe. Aber ob dem Pauliner Lukas, der doch für Heidenchriſten ſchrieb, der ſomit weder die Sympathieen noch die Rückſichten eines Paläſtinenſers zu theilen hatte, derſelbe Mißgriff zuzutrauen ſei, daß er, nachdem er die Herkunft Jeſu von dem Verlobten der Mutter ausdrücklich für einen Volkswahn erklärt, dennoch den

1) c. Tr. c. 78. p. 264. [p. 303. E.]: *ἀπογραφῆς οὔσης ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ τότε πρώτης ἐπὶ Κυρηνίου ἀνεληλύθει ἀπὸ Ναζαρέτ, ἔνθα ᾤκει, εἰς Βηθλεέμ, ὅθεν ἦν, ἀπογράψασθαι· ἀπὸ γὰρ τῆς κατοικούσης* u. ſ. w. 2) Hist. Josephi fabri lignar. c. 2. 7. [Thilo I. p. 9. 17.] — evang. infant. servat. c. 2. [Thilo p. 67.] — evang. de nativit. Mariae c. 10. [Thilo p. 335.] — hist. de nativit. Mariae c. 13. [Thilo p. 374.]. 3) c. Tr. c. 23. p. 78. [p. 241. B.] — c. 43. p. 136. [p. 261. C.] — c. 100. p. 336. [p. 327. A.] — c. 120. p. 398. [p. 348. A. B.]. 4) In Betreff des Lukas vgl. Bleek Beiträge zur Evangelienkritik S. 21. 101. f.

davidiſchen Urſprung des Meſſiaskindes aus der Stammtafel des Joſeph habe begründen wollen? Und ſelbſt dieſen Mißgriff vorausgeſetzt, warum hätte denn nicht ein Schriftſteller ſpäterer Zeit die Stammtafeln der Synoptiker aufs Gegentheil umdeuten oder ſtillſchweigend dahin berichtigen können, daß er Jeſu Geſchlechtszuſammenhang mit den Erzvätern Iſrael's auf die Abkunft Maria's von dem Haus David's zurückführte? War ja in der ältern Kirche wie bei Irenäus[1]) die Annahme allgemein, daß Maria ein wenn ſchon verkommener, doch ächter Sproß des davidiſchen Königshauſes ſei. Mehrern der ſpätern Apokryphen liegt dieſes Bewußtſein in mannigfaltigſter Ausſchmückung zu Grund[2]). Tertullianus hat die Wahrhaftigkeit dieſer Geſchlechtsabkunft auf die römiſchen Cenſustabellen gegründet[3]). Und wie in einzelnen Apokryphen, ſo finden ſich bei Epiphanius die Stammbäume Joſeph's und der Maria dergeſtalt in einander verſchlungen, daß beide Verlobte als Abkömmlinge David's erſcheinen[4]). Juſtinus ſelbſt endlich fand ſich durch eine Prophetie des A. Ts. über die davidiſche Abſtammung der Maria belehrt (Jeſ. 7, 13. f.)[5]). Völlig daſſelbe gilt von der Benennung der Weiſen des Morgenlandes als Araber. Sie ward dem Kirchenvater durch das A. T. an die Hand gegeben. Durch alle Jahrhunderte iſt es eine Frage theils der Neugier theils tieferer Wiſſenſchaft geweſen, wo das Vaterland dieſer Erſtlingsgläubigen aus dem Heidenthum zu ſuchen ſei. Verwieſen unter den Alten Clemens von Alexandrien, Juvencus, Chryſoſtomus, Baſilius auf Perſien, ſo rieth Auguſtinus auf Chaldäa, die Mehrzahl auf Arabien[6]). Zuerſt iſt Arabien von Juſtinus

1) Adv. haeres. 3, 27. p. 217. 2) Protevangel. Jacob. c. 10. [Thilo p. 210.] — evang. de nativit. Mar. c. 1. [Thilo p. 319.] — hist. de nativit. Mariae c. 1. [Thil. p. 340.]. 3) Adv. Marc. 3, 17. 20. 4, 1. 5, 8. — adv. Iud. c. 9. — de carn. Chi c. 22. 4) Adv. haeres. 29, 1. sq. T. I. p. 117. — 29, 4. p. 119. 5) c. Tr. c. 68. p. 230. [p. 293. D.]. 6) Eine Ueber-

genannt. Bereits aus Pſalm 72, 10. 15. Jeſ. 60, 6. hatte er erſehn, daß die Könige von Arabien und Saba dem meſſianiſchen Herrſcher Geſchenke ihres Landes, Gold und Weihrauch darbringen würden[1]). Volle Gewißheit erlangte er durch die Prophetie von der Geburt des Jungfrauenſohnes (Jeſ. 7, 14.), in Verbindung mit der ſpätern Prophetie deſſelben Sehers (8, 4.), daß das Meſſiaskind, noch bevor es Vater und Mutter zu rufen vermöge, die ganze Macht von Damaskus und die Beute Samarien's im Angeſicht des Aſſyrerkönigs empfangen werde. Beide Verheißungen wußte er in Chriſto erfüllt. Beſonders der Fingerzeig, daß der verheißene Immanuel noch als Jüngling über die Feindesmacht triumphiren werde, war ihm Beweis, daß die Prophetie des Jeſaias keineswegs, wie die Juden meinten, in dem König Hiskias, ſondern ausſchließlich in dem Meſſias erfüllt ſei. Denn wie hätte Hiskias oder einer der andern jüdiſchen Herrſcher — ſo argumentirt er gegen Tryphon — als Kind über Damaskus und Samarien triumphirt. Unſer Chriſtus hat dieß bewährt. Denn ſogleich nach ſeiner Geburt brachten die Magier Arabien's, nachdem ſie bei Herodes (der wegen ſeiner geſetz- und ruchloſen Geſinnung in der Prophetie König der Aſſyrer heißt) über die Geburtsſtätte des Meſſiaskindes Erkundigung eingeholt, demſelben in Bethlehem die Produkte ihres Landes, Gold, Weihrauch, Myrrhen dar. In den Huldigungen dieſer Magier empfing der Meſſiaskönig die Macht von Damaskus und die Beute Samarien's. Denn ſeit Alters die Werkzeuge des Dämons von Damaskus, der ſie zu allerlei Nichtswürdigkeiten gemißbraucht hatte, wurden die Magier, unmittelbar nachdem Chriſtus geboren, deſſen Beute und Chriſtus Sieger über den Dämon, indem die Magier, abfallend von dem wegen ſeiner Frevel und Ungerechtigkeiten ſymboliſch Samarien Benannten, ſich dem Im-

---

ſicht der verſchiedenen Meinungen ſ. bei Thieß (kritiſcher Kommentar II. S. 349.) und Münter (der Stern der Weiſen S. 15.).

1) c. Tr. c. 34. p. 110. 112. [p. 251. sq.].

manuel des wahren Gottes in die Arme warfen. Dadurch alſo im beſondern, daß Juſtinus Damaskus, den Sitz jenes Dämons und der durch ihn bethörten Magier, für einen urſprünglichen Beſtandtheil Arabien's anſah, der erſt ſpäter politiſch zur Provinz Syrien geſchlagen worden[1], fand er ſich darauf geführt, in den Magiern Araber zu vermuthen. Merkwürdig, daß aus derſelben Prophetie (Jeſ. 8, 4.), nur in Verbindung mit 1 Moſ. 25, 6., Epiphanius auf die arabiſche Nationalität der Magier ſchloß[2]. Noch unverfänglicher als dieſe verdeutlichende Bezeichnung der Magier als Araber iſt die fernere Notiz der Denkwürdigkeiten, daß der Magierſtern allgemeinhin am Himmel (ἐν οὐρανῷ, ſtatt, wie Matthäus hat, ἐν ἀνατολῇ) geſehn worden ſei. Denn nicht nur daß im Zuſammenhang der Rede gar kein Moment vorliegt, durch welches der beſtimmtere Ausdruck des Matthäus gerade Bedürfniß geweſen; ſo war die allgemeinere Faſſung umgekehrt durch ein altteſtamentliches Motiv bedingt. So eben nämlich hatte Juſtinus die beiden Ausſprüche des Pentateuchs (4 Moſ. 24, 17.) und des Zacharias (6, 12.) beſprochen, in denen der Meſſias ſelbſt als der Stern aus Jakob, als der Aufgang (ἀνατολή) bezeichnet iſt. An dieſe Schriftſtellen reiht er unmittelbar die Erzählung von dem Sternbild der Weiſen an. Dadurch alſo ward er beſtimmt, den wegzeigenden Magierſtern gegen den ſynoptiſchen Text einfach am Himmel aufgehn zu laſſen, weil er ihn von dem Morgenſtern auf der Erde beſtimmt zu unterſcheiden hatte[3]. Endlich das ſtärkſte Belaſtungs-

1) c. Tr. c. 77. sq. p. 260—268. [p. 303. sq.]: *ὅτι δὲ Δαμασκὸς τῆς Ἀῤῥαβικῆς γῆς ἦν καὶ ἔστιν, εἰ καὶ νῦν προσνενέμηται τῇ Συροφοινίκῃ λεγομένῃ, οὐδ' ὑμῶν τινὲς ἀρνήσασθαι δύνανται.* Dieſe ganze Beweisführung hat Tertullianus (adv. Jud. c. 9. adv. Mr. 3, 13.) nachgeſchrieben. 2) Exposit. fid. cathol. T. I. p. 1085. 3) c. Tr. c. 106. p. 358. [p. 334. A.]: *καὶ ὅτι ὡς ἄστρον ἔμελλεν ἀνατέλλειν αὐτὸς διὰ τοῦ γένους τοῦ Ἀβραάμ, Μωσῆς παρεδήλωσεν, οὕτως εἰπών· ἀνατελεῖ ἄστρον ἐξ Ἰακὼβ καὶ ἡγούμενος ἐξ Ἰσραήλ. Καὶ ἄλλη δὲ γραφή φησιν· ἰδοὺ ἀνήρ, ἀνατολὴ ὄνομα αὐτῷ. Ἀνατείλαντος οὖν καὶ ἐν*

zeugniß gegen die kanoniſchen Evangelien ſoll in der Angabe der Denkwürdigkeiten liegen, daß dem Erlöſer bei ſeiner Gefangennehmung nicht ein einziger Menſch zu Hilfe gekommen ſei, indeß die einſtimmige Ueberlieferung der kanoniſchen Evangelien (Matth. 26, 51. Mark. 14, 47. Luk. 22, 50.) dahin laute, daß allerdings der Jünger Einer (nach Johannes 18, 10. Petrus) zum Schwert gegriffen und einem Knecht des Hohenprieſters ein Ohr abgehauen habe. Bei der Feſtigkeit nämlich, mit welcher jene Behauptung ausgeſprochen worden, ſei an einen Gedächtnißirrthum nicht zu denken. Höchſt wahrſcheinlich ſei die Thatſache in dem Evangelium des Juſtinus übergangen geweſen, weil ſie auf den Helden dieſes Evangeliums, den Petrus ein ungünſtiges Licht zu werfen ſchien, und die Ueberlieferung der kanoniſchen Evangelien von Juſtin um ſo unbedenklicher verworfen worden, als jenes Stillſchweigen durch die Prophetie des A. Ts., derzufolge Niemand dem Meſſias in ſeiner Noth zu Hilfe kommen werde, gefordert ſchien. Vor allem fragt ſich, ob die ſpätere Erzählung von der Verläugnung des Petrus gleichfalls in dem mit ſo vieler Berechnung angelegten Petrusevangelium übergangen geweſen ſei. Wäre dieß der Fall, ſo hätte der Schwertſtreich des Petrus offenbar ſo recht ſeine Stelle gehabt, nämlich als Zeichen ſeines thatkräftigen, furchtlos entſchloſſenen, liebeglühenden Mannesſinnes. Wäre das Entgegengeſetzte anzunehmen, ſo wäre ſcheint es das Apomnemoneuma von dem Angriff des Jüngers vollends unentbehrlich geweſen, nämlich als Zeugniß, daß es dem tiefgefallenen Apoſtel, wenn ſchon an der ausdauernden Todesverachtung, doch nicht an dem erſten Enthuſiasmus der Alles wagenden, ſich ſelbſt opfernden Liebe gefehlt habe. Wie dem ſei, keinesfalls kann mehr Grund ſein, jenen Schwertſtreich unter dem Geſichtspunkt eines leiden-

---

οὐρανῷ, ἅμα τῷ γεννηθῆναι αὐτόν, ἀστέρος, ὡς γέγραπται ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασι τ. ἀποστ. αὐτοῦ, οἱ ἀπὸ Ἀῤῥαβίας μάγοι ἐκ τούτου ἐπιγνόντες παρεγένοντο.

ſchaftlichen Aufbrauſens verwerflich, denn als That raſch entſchloſſener, treuer Liebe ihn preiswürdig zu finden. Und was die Hauptſache iſt, hatte denn der Erlöſer an jenem Ungeſtüm des Jüngers eine wirkliche Hilfe? wurde er durch die Kühnheit des Angriffs aus den Händen der hohenprieſterlichen Häſcher, wär's auch nur für einen Augenblick befreit? Die Geſchichte ſagt nein. Da alſo jenes Dazwiſchenfahren des Petrus ein völlig erfolgloſes war: wie hätte nicht Juſtinus, indem er vorzüglich nur dieſe Erfolgloſigkeit ins Auge faßte, im vollſten Einklang mit den kanoniſchen Evangeliſten, die Thatſache ausſprechen können, daß dem Herrn im Augenblick der Entſcheidung auch nicht Ein Menſch rettend zur Seite geſtanden habe [1])? Dazu kommt ja, daß er bei Ausdeutung des Pſalms (22, 12.) für die Prophetie, Niemand werde dem Meſſias in ſeiner Bedrängniß Hilfe bringen, das geſchichtliche Gegenbild aufzuzeigen hatte. Wo alſo läge der Anſtoß, daß er die Ueberlieferung der Evangeliſten gerade in der vorliegenden, allerdings etwas auf die Spitze geſtellten Faſſung ausgeſprochen hat?

---

§. 41.

Unkanoniſche Textbeſtandtheile der Denkwürdigkeiten. [2])

Neben den bisher beſprochenen Textverſchiedenheiten der Evangeliencitate Juſtin's, welche theils als regelmäßige Erzeugungen der unbeſtimmten, oft von Gedankenanklängen an ſonſtige Stellen beherrſchten Erinnerung theils im Beſondern als freie Fortbildungen gegebener Textgrundlagen (ſei's durch den Dazwiſchenklang altteſtamentlicher oder ſonſtiger paralleler Erinnerungen) ihre leichte Rechtfertigung

1) c. Tr. c. 103. p. 346. [p. 330. C.]: *καὶ τὸ εἰπεῖν· ὅτι οὐκ ἔστιν ὁ βοηθῶν, δηλωτικὸν καὶ αὐτὸ τοῦ γενομένου. Οὐδεὶς γὰρ οὐδὲ μέχρις ἑνὸς ἀνθρώπου βοηθεῖν αὐτῷ ὡς ἀναμαρτήτῳ βοηθὸς ὑπῆρχε.* 2) Vgl. Norton evidences of the genuineness of the gospels I. p. 208. sq.

fanden, fehlt es nun freilich keineswegs ganz an ſolchen Citaten, die ſowohl nach Stoff als Ausdruck ſo eigenthümlich daſtehn, daß ſie ſich in keiner Weiſe als bloße Reflexe der Erinnerung von den kanoniſchen Evangelientexten ableiten laſſen. Es gehören dahin: die Weiſſagung Chriſti, daß Spaltungen und Häreſieen hervorbrechen würden[1]), das Herrnwort, daß, worin ſich die Gläubigen betreffen laſſen würden, darin ſie gerichtet werden ſollten[2]), die Geſchichtsüberlieferungen, daß Jeſus in einer Höhle nahe dem Dorf Bethlehem geboren ſei[3]), daß bei ſeinem Hinabſteigen zur Taufe am Jordan Feuer aufgeleuchtet, bei ſeinem Wiederaufſteigen die Himmelsſtimme ertönt ſei: heute habe ich dich gezeugt[4]), daß Chriſtus ſich mit Zimmermannsarbeit, namentlich dem Anfertigen von Pflügen und Jochen beſchäftigt habe, um daran das Weſen der Gerechtigkeit und

---

1) c. Tr. c. 35. p. 114. [p. 253. B.]: *εἶπε γάρ· ἔσονται σχίσματα καὶ αἱρέσεις.* — c. 51. p. 164. [p. 271. B.]. 2) c. Tr. c. 47. p. 154. [p. 267. A.]: *διὸ καὶ ὁ ἡμέτερος κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἶπεν· ἐν οἷς ἂν ὑμᾶς καταλάβω, ἐν τούτοις καὶ κρινῶ.* 3) c. Tr. c. 78. p. 264. [p. 303. D. 304. A.]. 4) c. Tr. c. 88. p. 302. [p. 315. D.]: *καὶ τότε ἐλθόντος τοῦ Ἰησοῦ ἐπὶ τὸν Ἰορδάνην ποταμόν, ἔνθα ὁ Ἰωάννης ἐβάπτιζε, κατελθόντος τοῦ Ἰησοῦ ἐπὶ τὸ ὕδωρ, καὶ πῦρ ἀνήφθη ἐν τῷ Ἰορδάνῃ, καὶ ἀναδύντος αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ ὕδατος ὡς περιστερὰν τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐπιπτῆναι ἐπ' αὐτὸν ἔγραψαν οἱ ἀπόστολοι αὐτοῦ τούτου τοῦ Χριστοῦ ἡμῶν.* — c. 88. p. 304. 306. [p. 316. C. D.]: *καὶ ἐλθόντος τοῦ Ἰησοῦ ἐπὶ τὸν Ἰορδάνην καὶ .... τέκτονος νομιζομένου .... τὸ πνεῦμα οὖν τὸ ἅγιον καὶ διὰ τοὺς ἀνθρώπους .. ἐν εἴδει περιστερᾶς ἐπέπτη αὐτῷ, καὶ φωνὴ ἐκ τῶν οὐρανῶν ἅμα ἐληλύθει, ἥτις καὶ διὰ Δαβὶδ λεγομένη, ὡς ἀπὸ προσώπου αὐτοῦ λέγοντος, ὅπερ αὐτῷ ἀπὸ τοῦ πατρὸς ἔμελλε λέγεσθαι· υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε· τότε γένεσιν αὐτοῦ λέγων γίνεσθαι τοῖς ἀνθρώποις, ἐξότου ἡ γνῶσις αὐτοῦ ἔμελλε γίνεσθαι· υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε.* — c. 103. p. 348. [p. 331. C.]: *ὁ διάβολος ἅμα τῷ ἀναβῆναι αὐτὸν ἀπὸ τοῦ ποταμοῦ τοῦ Ἰορδάνου (τῆς φωνῆς αὐτῷ λεχθείσης· υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε) ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασι τῶν ἀποστόλων γέγραπται προσελθὼν αὐτῷ καὶ πειράζων.*

die Pflicht eines thätigen Lebens anſchaulich zu machen[1]), endlich daß ſeine Wunder von den Volksgenoſſen für magiſche Gaukelbildung, er ſelbſt für einen Zauberer ausgegeben worden ſei[2]). Allerdings könnte man wenigſtens hinſichtlich einzelner dieſer Apomnemoneumata fraglich finden, ob ſie dennoch nicht als freie Hervorbringungen der von altteſtamentlichen oder apoſtoliſchen Lehrelementen bewegten Erinnerung ſich auf den kanoniſchen Schrifttext zurückführen ließen. Denn was vorerſt den Ausſpruch über die Spaltungen und Irrlehren betrifft, ſo ſind in ihm alle Hauptworte der pauliniſchen Stelle (1 Kor. 11, 18. f.) wiedergegeben. Erwägt man dazu, wie leicht nach den frühern Beiſpielen die Uebertragung apoſtoliſcher Lehrſprüche in Ausſprüche Chriſti geſchah, wie eben jener pauliniſche Lehrſpruch über die Häreſieen bei Clemens von Alexandrien[3]) ſehr beſtimmt als

1) c. Tr. c. 88. p. 306. [p. 316. C.].

2) c. Tr. c. 69. p. 236. [p. 296. A.]: *οἱ δὲ καὶ ταῦτα ὁρῶντες γινόμενα, φαντασίαν μαγικὴν γίνεσθαι ἔλεγον· καὶ γὰρ μάγον εἶναι αὐτὸν ἐτόλμων λέγειν καὶ λαοπλάνον.* Als ein unkanoniſcher Geſchichtszug könnte wohl auch die Weiſſagung Chriſti von dem Auftreten falſcher Apoſtel neben den falſchen Propheten und Meſſiaſſen erſcheinen: c. Tr. c. 35. p. 114. [p. 253 C.]: *ἀναστήσονται πολλοὶ ψευδόχριστοι καὶ ψευδαπόστολοι, καὶ πολλοὺς τῶν πιστῶν πλανήσουσιν*, vgl. mit Matth. 24, 11. 24. Inzwiſchen bedarf es nur der allermäßigſten Bekanntſchaft mit dem weitausgedehnten Gebrauch, welchen Juſtin ſonſt von dem Apoſtelnamen macht, um in jener Modifikation nichts als den Bildungstrieb der Reflexion zu erkennen. Merkwürdig indeß, daß das Wort *ψευδαπόστολοι* noch bei mehrern andern Schriftſtellern als Beſtandtheil der Weiſſagung Chriſti über die Irrlehrer erſcheint, von Einigen geradezu Chriſto in den Mund gelegt wird. So bei Hegeſippus (Euseb. h. e. 4, 22.), in den Elementinen (homil. 16, 21.), den apoſtoliſchen Konſtitutionen (6, 13. vgl. 6, 18.), bei Tertullianus (de praescript. haeret. c. 4.), in den Akten der Disputation des Manes (c. 35. bei Routh reliq. sacr. IV. p. 222.) u. A. Sollte darin doch eine beſtimmte Ueberlieferung erhalten ſein?

3) Strom. 7, 15, 90. T. III. p. 277.: *ναὶ μὴν διὰ τοὺς δοκίμους, φησίν, αἱ αἱρέσεις.* Als Subjekt zu *φησίν* iſt nach Clemens konſtantem Sprachgebrauch nnr Chriſtns zu verſtehn, zumal in dem betreffenden Abſchnitt vom Apoſtel nirgends die Rede iſt.

eines der Herrnworte erſcheint: warum ſollte nicht dieſelbe Nativitätsſtellung bei dem Citat aus den Denkwürdigkeiten ſtatthaft ſein? Hinſichtlich des Höhlenſtalles, in welchen Juſtinus die Geburt Chriſti verlegt, ſo wie der Himmelsſtimme bei der Taufe im Jordan: heute habe ich dich gezeugt! hat Juſtinus ſelbſt die altteſtamentlichen Quellſitze angegeben, nämlich die Prophetie Jeſ. 33, 16.[1]) und Pſalm 2, 7. Bedenkt man überdieß, wie einfach ſich aus des Lukas Bezeugung (2, 7.), daß beim Mangel an Raum in der Herberge das Meſſiaskind in einer Krippe niedergelegt worden ſei, im Vergleich mit der noch heute bewahrten Gewohnheit der Paläſtinenſer, Höhlengrotten als Menſchenwohnungen und Viehſtälle zu benutzen, die außerdem durch das A. T. unterſtützte Vermuthung ergab, daß die Geburt Chriſti in einer ſolchen Grotte bei Bethlehem erfolgt ſein möchte; wie dieſe Vermuthung über die Grotte bei Epiphanius geradezu als Textbeſtandtheil des Lukas aufgeführt iſt[2]); wie leicht endlich ſelbſt vom orthodoxen Standpunkt die Geiſtesweihe Chriſti bei der Taufe unter dem Geſichtspunkt einer geiſtigen Geburt aufgefaßt werden konnte: ſo entſteht die Frage, warum nicht auch dieſe beiden Apomnemoneumata als Bildungsanſätze altteſtamentlicher Vorbilder aus der freien Erinnerung hätten entſpringen können? Als Zimmermann iſt Jeſus bei Markus (6, 3.) nach der authentiſchen Lesart ausdrücklich vom Volk bezeichnet. Im ganzen Orient war und iſt es eine hochgehaltene Sitte, daß Herrſcher und Volkslehrer zur Wahrung ihrer Unabhängigkeit oder Sicherſtellung gegen mögliche Glückswechſel ein Handwerk erlernten. Ja bei den Juden galt als ein Zeichen ſchlechter Erziehung, ſofern die Erlernung einer ſolchen Kunſtfertigkeit verabſäumt ward. Was alſo möchte gegen die Annahme ſprechen, daß Juſtin ſeine

---

1) Dial. c. Tr. c. 78. p. 264. 266. [p. 304. A.]. 2) Adv. haeres. 51, 9. T. I. p. 431.: ὁ Λουκᾶς λέγει, ἐσπαργανῶσθαι τὸν παῖδα εὐθὺς τετεγμένον, καὶ κεῖσθαι ἐν φάτνῃ καὶ ἐν σπηλαίῳ, διὰ τὸ μὴ εἶναι τόπον ἐν τῷ καταλύματι.

Nachricht über den Zimmermannsberuf des Herrn aus jener Andeutung des Markus, vielleicht ſelbſt die beſtimmtern Angaben über die Gegenſtände der Zimmermannsarbeit, die Pflüge und Joche, aus den betreffenden Reden des Herrn erſchloſſen hatte? Für die Ueberlieferung von Jeſu Zauberkünſten lag der Kryſtalliſationstrieb in dem Vorwurf der Phariſäer, Chriſtus treibe die Teufel durch den Teufel aus. Endlich vergleicht man den verwandten Urſprung ſo mancher anderer nichtkanoniſcher Herrnworte bei den Kirchenvätern; ſo dürfte ſelbſt der Ausſpruch über das Richten leicht als verallgemeinernde, ſententiös formulirte Reflexion aus den Schriftſtellen anzuſehn ſein, in denen Chriſtus als Weltrichter die Einen in das Freudenreich des himmliſchen Vaters, die Andern in das Höllenfeuer verweiſend erſcheint.

Dennoch wie wahrſcheinlich durch dergleichen Analogieen jene Ableitungsweiſe ſein möchte, ſo ſei freiwillig zugeſtanden, daß alle jene Lehr- und Geſchichtsüberlieferungen nothwendig eine andere als die kanoniſche Evangelienquelle zur Vorausſetzung haben. Allein wie? daß Juſtinus mit keiner dieſer Ueberlieferungen im Alterthum vereinzelt daſteht? daß für mehrere die Zeugen aus den Kreiſen der Häretiker und Orthodoxen bis tief in die Urzeit der Kirche hinab, bis tief ins beginnende Mittelalter hinauf greifen? Es wird von Werth ſein, das ſummariſche Stimmenverhör dieſer Zeugen hier vorzunehmen, da mehrere der wichtigſten unter ihnen merkwürdiger Weiſe dem Sammlerfleiß der Gelehrten bisher gänzlich entgangen ſind. Denn was vorerſt die Weiſſagung Chriſti über das bevorſtehende Auftreten von Spaltungen und Häreſieen betrifft, ſo findet ſie ſich außer Juſtinus nicht bloß in den Clementinen[1]), ſondern beſtimmter bei Clemens von Alexandrien und Lactantius[2]).

1) Homil. 16, 21.: ἔσονται, ὡς ὁ κύριος εἶπεν, ψευδαπόστολοι, ψευδεῖς προφῆται, αἱρέσεις, φιλαρχίαι. 2) Institutt. divin. 4, 30.: ante omnia scire nos convenit, et ipsum et

Möglich ſogar, daß ſchon dem Ausſpruch des Paulus über die Nothwendigkeit der Häreſieen ein verſprengtes Bruchſtück aus der Evangelienüberlieferung zu Grund lag! Das Apomnemoneuma vom Gericht iſt zunächſt als Lehrſpruch Chriſti von Clemens in Alexandrien[1]) und Nilus in des ſinaitiſchen Anaſtaſius Quäſtionen berichtet[2]). Andere Schriftſteller aus ſpäterer Zeit, wie Elias aus Kreta und Athanaſius der Jüngere, kennen es als Ausſpruch eines Propheten, Johannes Climacus (in ſeiner Leiter zum Paradies und dem Leben des Antonius) als Wort Ezechiel's (vgl. 7, 3. 8. 18, 30. 24, 14. 33, 20.), das Teſtament der 40 Märtyrer von Sebaſte und viele Väter ſeit dem 4. Jahrhundert (wie Baſilius, Amphilochius, Hieronymus, Balſamon, Theodorus Studita) ohne irgendwelche Angabe des Verfaſſers. Bei allen erſcheint es in weſentlicher Uebereinſtimmung hinſichtlich des Inhalts, dagegen ſehr verſchieden in Betreff des Wortlauts[3]). Dieſelbe weite Verbreitung läßt ſich über die Sage von der Geburt Chriſti in einer Höhle nachweiſen. Schon Origenes hat als Augenzeuge berichtet, daß die heilige Stätte, die man den Pilgern jetzt im Innern Bethlehem's aufzeige, ſammt der Krippe ſelbſt von Nichtchriſten als Geburtsort des hochgelobten Kirchengründers verehrt werde[4]). Im Zeitalter Konſtantin's war der Glaube an dieſe Ueberlieferung ſo allgemein, daß der prunkliebende Herrſcher die

legatos ejus praedixisse, quod plurimae sectae et haereses haberent existere, quae concordiam sancti corporis rumperent. 1) Quis div. salv. poss. c. 40. T. III. p. 352.: ἐφ᾽ οἷς γὰρ ἂν εὕρω ὑμᾶς, φησίν, ἐπὶ τούτοις καὶ κρινῶ. Das φησίν läßt ſich, obwohl am Ort zufällig von demſelben die Rede iſt, nicht auf Gott beziehn. Der Ausſpruch iſt alſo keineswegs als Reminiſcenz aus dem A. T. anzuſehn. 2) Anastas. quaest. 3.: οἷον γὰρ εὕρω σε, τοιοῦτόν σε κρινῶ, φησὶν ὁ κύριος. Doch vgl. dagegen Fabricius a. O. 3) S. Grabe spicilegium patrum T. I. p. 14. 327. und beſonders Fabricius cod. apocryph. N. Ti (ed. 2. Hamb. 1719.) I. p. 333. sq. III. p. 524. sq. 4) c. Cels. 1, 51. T. XVIII. p. 95.

heilige Grotte mit den ausgeſuchteſten Zierrathen ſchmückte und die fromme Helena daneben eine Kirche baute [1]. Einmüthig ward die Sage hierauf von den angeſehnſten Kirchenlehrern des 4. Jahrhunderts, einem Gregorius von Nyſſa, Epiphanius, Hieronymus, Theodoretus, von den Kirchenhiſtorikern Sokrates und Sozomenus, von dem Dichter Juvencus und Andern aufgenommen. Alle bedeutendern Apokryphen haben ſie in mannigfachſtem Aufputz in ihre Darſtellungen der Geburtsgeſchichte Jeſu verwebt [2]. Mit faſt derſelben Allgemeinheit war die Ueberlieferung von der Himmelsſtimme *υἱός μου εἶ σύ· ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε* in den Gelehrtenkreiſen des kirchlichen Alterthums einheimiſch. Ja ſo breite Wurzeln hatte ſie ſelbſt unter den Orthodoxen geſchlagen, daß nicht einmal durch den Mißbrauch, welchen frühe die Häretiker mit ihr trieben, indem ſie dieſelbe gegen die wahrhafte Menſchheit oder die reale Präexiſtenz des Gottlogos wandten, der leiſeſte Zweifel an ihrer Aechtheit aufkam. Es iſt nicht unwahrſcheinlich, daß ſie zunächſt aus der Schule der typologiſchen Schriftausleger auf Anlaß der Pſalmſtelle 2, 7. in den Kirchengebrauch überging. Daher vielleicht ihr Daſein in der kambridger Handſchrift D. zu Luk. 3, 22. und die Bemerkung des Auguſtinus, daß, wie die Rede gehe, jene Himmelsſtimme in den ältern griechiſchen Schriftexemplaren nicht gefunden werde [3]. Nachdem ſie in der griechiſchen Kirche erweislich zuerſt

1) Nach Euſebius (de vit. Const. 3, 41. 43.). 2) Protevang. Jacob. c. 18. 21. [Thilo I. p. 240. 258.] — histor. Joseph. arab. c. 7. [Thilo p. 17.] — evangel. infant. Servat. arab. c. 2. [Thilo p. 67.] — histor. de nativit. Mariae c. 13. [Thilo p. 376.]. Vgl. Schmidt Sagen von Jeſu, aus morgenländiſchen Schriften geſammelt: Bibliothek für Kritik und Exegeſe des N. T. I, 3. S. 393. ff. und Thilo cod. apocryphus N. Ti I. p. 382. sqq. 3) De consensu evangel. 2, 14.: illud vero, quod nonnulli codices habent secundum Lucam, hoc illa voce sonuisse, quod in psalmo scriptum est: filius meus es tu, ego hodie genui te, quamquam in antiquioribus codicibus graecis non inveniri perhibeatur, tamen si aliquibus fide dignis exemplaribus confirmari possit: quid

von Juſtinus und Clemens in Alexandrien[1]) gebraucht, von Methodius fortgepflanzt war[2]) galt ſie bald in den Kirchen des Abendlandes ſo einhellig als authentiſche Apoſtelüberlieferung, daß ſie nicht allein von einem Hilarius[3]), Lactantius[4]), Juvencus[5]) offen adoptirt, von den lateiniſchen Bibelhandſchriften in den Text aufgenommen ward, ſondern den Abendländern ſelbſt durch die Gunſt eines Fauſtus nicht verdächtig werden konnte. Um ſo geringere Verbreitung dagegen ſcheint die Sage von der Feuererſcheinung am Jordan gefunden zu haben. Denn ſieht man von dem Evangelium der Hebräer und Juſtinus ab, ſo iſt ſie nur noch in den Sibyllinen[6]), beſtimmter in der apokryphiſchen Predigt des Paulus[7]) und in der Liturgie der Syrer[8]) nachweisbar. Allen bedeutendern katholiſchen Kirchenlehrern war ſie fremd geblieben. Den geringſten Anklang hatte in den orthodoxen Kreiſen die Ueberlieferung von den Zimmerhandwerk des Herrn gefunden, wahrſcheinlich weil ſie mit ſeiner meſſianiſchen Würde unvereinbar ſchien. Eine Folge war, daß von ſpäterer Hand ſogar die Lesart zu Mark. 6, 3. willkürlich verändert ward und Origenes gegen Celſus die ſo unwahre Verſicherung ausſprechen konnte, nirgends in den Evangelien der Kirche ſei Jeſus Zimmermann genannt[9]). Nur in einigen apokryphi-

---

aliud quam utrumque intelligendum est quolibet verborum ordine de coelo sonuisse? 1) Paed. 1, 6, 25. T. I. p. 121.: *υἱός μου εἶ σὺ ἀγαπητός· ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε.* 2) Conviv. virgin. ed. Combeſis. p. 112, 3) De trinit. l. 8. [ed. Col. 1617.] p. 50. — l. 11. p. 82. — can. 2. in Matth. p. 149. 4) Institutt. divin. 4, 15. 5) Hist. evangel. 1, 363. sq. 6) Orac. Sibyll. 7, 80. sqq. [Galland. bibl. vett. patrum I. p. 387.]. 7) Nach einer Angabe in der Schrift des afrikaniſchen Mönchs Urſinus (um d. J. 440.) de non iterando baptismo [Fabric. cod. apocr. N. Ti I. p. 800.]: in quo libro (Pauli praedicatione) .... invenies ...., cum baptizaretur (Christus), ignem super aquam esse visum. 8) S. die Stelle bei Otto in ſeiner Ausgabe der Werke Juſtin's II. S. 303. 9) c. Cels. 6, 36. T. XIX. p. 367.

ſchen Evangelien laſſen ſich verwandte Erzählungen bemerken. Namentlich hatte das Evangelium des Iſraeliten Thomas die ſehr parallele Nachricht, daß Jeſus ſeinem Pflegevater in Anfertigung von Pflügen und Jochen zur Seite geſtanden habe [1]. Daraus daß die ältere Kirche den Gegenſatz zwiſchen Chriſti Herrlichkeit als des Eingebornen vom Vater und der Verderbtheit der zu erlöſenden, ſündigen Welt in die möglichſte Spannung zu bringen liebte; erklärt ſich die, wie es ſcheint, weiteſte Verbreitung des Apomnemoneuma, daß die Juden, nachdem ſie Zeugen der Wunderthaten des in ſeiner Knechtsgeſtalt ſo glanzloſen Menſchenſohnes geworden, denſelben für einen Zauberer verſchrieen hätten. Herrſchend iſt dieſe Tradition in den Kreiſen der orthodoxen Apologetik [2]. Das Evangelium des Nikodemus läßt Jeſum vor Pilatus als Goet [3], die Akta des Thomas vor dem Inderkönig als Magus verklagt werden [4].

Woher nun dieſe ſo viel verſchlungenen Ueberlieferungen? Woher die Uebereinſtimmung ſo zahlreicher, durch die weiteſten Gegenſätze der Denkart, der Welttheile und Jahrhunderte getrennter Schriftſteller? Wollte man ſagen: daher, daß die eine oder die andere jener apokryphiſchen Ueberlieferungen zunächſt von den älteſten Kirchenlehrern (wie einem Clemens in Alexandrien, einem Origenes) aufgenommen, durch ihr Anſehn in die Kirchen ihrer Heimath übergeſiedelt und dort eingebürgert ſei. Allein woher dann die-

---

1) Evang. Thom. c. 13. [Thilo p. 304.]: ὁ πατὴρ αὐτοῦ τέκτων ἦν (καὶ) ἐποίει ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ ἄροτρα καὶ ζυγούς. 2) So bei Origenes (c. Cels. 3, 1. T. XVIII. p. 254.), bei Tertullianus (apolog. c. 21.), bei Cyprianus (de idol. vanit. c. 13.), in den clementiniſchen Rekognitionen (1, 42. 58.), bei Arnobius (adv. gentes 1, 2. 53.), bei Lactantius (institutt. divin. 4, 13. 5, 3.), bei Auguſtinus (de consensu evangel. 1, 9.), bei Prudentius (περὶ στεφαν. hymn. 10, 868. sqq.). 3) Evang. Nicodem. c. 1. [Thilo p. 502.] c. 2. [p. 524. 534.] c. 28. [p. 792.] — epistola Pilati [Thilo p. 798.]. 4) Acta Thomae c. 20. [ed. Thilo Lips. 1823. p. 33.].

ſelben Nachrichten in den diametral entgegengeſetzten Reichstheilen, in den ſpätern Jahrhunderten, wohin doch ſo wenig ein Exemplar jener apokryphiſchen Evangelienquellen als der Ruf dieſer Kirchenväter gedrungen war? Wollte man behaupten: daher, daß jene Sagen zunächſt aus den Schriften der Apoſtelſchüler in die ſpäter lebender Kirchenväter [1]), von dieſen wieder in die Schriftwerke noch ſpäterer Väter übergepflanzt ſeien [2]). Allein auch durch dieſe Vermuthung wäre immer nur für den Umfang einzelner Kirchengebiete, insbeſondere für die Kreiſe der in nachweisbarem Zuſammenhang mit einander ſtehenden Kirchenlehrer ein Erklärungsgrund gewonnen. Dagegen wer kümmerte ſich im chriſtlichen Orient um die Schriften der Lateiner? Oder wie Viele unter den Abendländern des 3. und der ſpätern Jahrhunderte vermochten noch die Litteraturwerke der Griechen oder gar der Semiten im Grundtext zu leſen? Wie ſollten ferner auf dieſem Standpunkt die bedeutenden Verſchiedenheiten erklärt werden, die ſich in einzelnen Ueberlieferungen finden? So wenn die Gnome über das Richten von den Einen als Ausſpruch Chriſti, von Andern als Sentenz eines altteſtamentlichen Propheten überliefert iſt? Woher endlich alsdann die vielen noch ſonſt im kirchlichen Alterthum als Herrnworte umlaufenden Gnomen, die ſogenannten *λόγια ἄγραφα*, die ſich eben ſo vielgeſtaltig als weit verbreitet zeigen? Wie wenn der berühmteſte dieſer Herrnſprüche, die Ermahnung bewährte Geldwechsler zu werden (*γίνεσθε δόκιμοι τραπεζῖται*), den man eben ſo bei den Häretikern als den katholiſchen Chriſten, am früheſten ſo viel bekannt bei den

1) Wie Irenäus aus der Schrift des Papias Ueberlieferungen über die Urgeſchichte der Kirche und einzelne Herrnworte geſchöpft hat. Wie Clemens von Alexandrien zwei Citate des römiſchen Clemens c. 13. 46. (deſſen Brief an die Korinther auch ſonſt von ihm benutzt iſt: strom. 1, 7, 38. T. II. p. 29. und 6, 8, 65. T. III. p. 137.) ſich faſt wörtlich angeeignet hat (strom. 2, 18, 91. T. II. p. 178. und 3, 18, 107. p. 275.). 2) Wie von Irenäus auf Tertullianus, von Tertullianus auf Cyprianus, Lactantius, Auguſtinus, Hieronymus.

ebionitiſchen Clementinen und dem Marcioniten Apelles, bei den Katholikern noch auf dem Wendepunkt des beginnenden Mittelalters, mit Vorliebe zwar bei den Griechen, aber in der abendländiſchen Kirche wenigſtens bei Einzelnen findet, mit völlig demſelben Schwanken rückſichtlich ſeines Urſprunges von den Einen als ein Ausſpruch Chriſti, von Andern als Sentenz der Apoſtel, von noch Andern allgemeinhin als ein Schriftwort dargeſtellt iſt[1])? Offenbar gibt es keinen Löſeſchlüſſel, außer dem der mündlichen Ueberlieferung. Mit ihm freilich iſt die in aller Hinſicht befriedigendſte Löſung gegeben.

Jedermann weiß, wie die mündliche Ueberlieferung, weil man ſie als Hinterlaſſenſchaft der Apoſtel und apoſtoliſchen Männer verehrte, längere Zeit die faſt ausſchließliche Erkenntnißquelle des Urchriſtenthums bildete; wie noch in den erſten Jahrzehnten des 2. Jahrhunderts, als allmählig in weitern Kreiſen bereits das Bedürfniß nach einem geſicherten Kanon heiliger Schrifturkunden N. Ts. ſich geregt hatte, gleichwohl jene Urquelle, weil ſie an Reichthum und Lebendigkeit der Individualiſation allen ſchriftlichen Aufzeichnungen voraufſtand, mit dem neuen Kanon wenigſtens um das Vorrecht kämpfte; ja wie ſie, ſelbſt nachdem die Sammlung der neuteſtamentlichen Bücher längſt abgeſchloſſen und ihr normatives, oberrichterliches Anſehn feſtgeſtellt, nachdem die urſprüngliche außerkanoniſche Evangelientradition ſchriftlich fixirt und die mündliche Ueberlieferung durch ihr unſtetes Schwanken, ihre wirren Zuſätze faſt allgemein verdächtig geworden war, noch bei den rechtgläubigſten Vätern im mindeſtens ſubſidiären Gebrauch blieb. Auf jenem Wendepunkt des 2. Jahrhunderts, als um den Urſtamm der heiligen Apoſtelbriefe und Evangelien die zweite Litteraturſchicht der asketiſch-apologetiſchen Abhandlungen ſich anzu-

---

1) Dieſe Gnomen ſind geſammelt bei **Fabric.** cod. apocryph. N. Ti T. I. p. 321.* sqq. und **Körner** de sermonibus Christi *ἀγράφοις*. Lips. 1776.

ſetzen anfing, als unglaubwürdige oder doch unverbürgte Sagen die Ueberlieferung der apoſtoliſchen Urzeit immer bedenklicher überwucherten: da hat zuerſt der Biſchof Papias von Hierapolis in Phrygien, ſelbſt noch Einer der Apoſtelſchüler und für das lebendige Wort begeiſtert, welches er der todten Bücherwelt vorzog, voller Beſorgniß um die Zukunft der mit dem Fortſchritt ihrer Verbreitung immer verwildertern Evangelienüberlieferung, Reden Jeſu, ſo viel er bei den Schülern apoſtoliſcher Männer oder andern unmittelbaren Hörern Jeſu noch zu erkunden vermochte, treuherzig leichtgläubig in ſeinem leider verloren gegangenen Sammelwerk zuſammengeſtellt. Er hatte den Ueberlieferungsſchatz der kanoniſchen Evangelien offenbar bereits vor Augen. Aber die Stoffſammlung dieſer Evangelien erſchien ihm zu unvollſtändig, die Goldadern der mündlichen Apoſteltradition noch zu unſchätzbar, als daß ihm nicht die mit ſo viel Liebe veranſtaltete Nachleſe ein Gebot heiliger Nothwendigkeit hätte ſcheinen ſollen[1]). Wiewohl ſich nun bis um den Ausgang des 2. Jahrhunderts der Glaube an die Gotteingebung der allgemein anerkannten neuteſtamentlichen Religionsurkunden im Bewußtſein der Kirche feſter begründet hatte; ſo verwieſen doch ſelbſt Irenäus und Tertullianus noch zur Entſcheidung dogmatiſcher Fragen mit Vorliebe auf die in den älteſten und apoſtoliſchen Kirchen bewahrte Ueberlieferung, die ſie einſtimmig bei den Biſchöfen als den von den Apoſteln mit dem ganzen Schatz der Wahrheit betrauten, lebendigen und unfehlbaren Organen der über die ganze Welt ausgebreiteten Heilsoffenbarung[2]) am reinſten zu finden meinten. Schon Tertullianus hat den kühnen Satz nicht geſcheut, daß Alles, was von den apoſtoliſchen Kirchen heilig geachtet ſei, als

1) Euseb. h. e. 3, 39. Ueber den allein richtigen Sinn dieſer ſo oft gemißdeuteten Stelle ſ. Thierſch Verſuch zur Herſtellung S. 435. ff. 2) Iren. adv. haeres. 3, 3. sq. p. 175. 178. 4, 63. p. 272. — Tertull. adv. Marc. 4, 5. de praescript. haeret. c. 19. 36.

Ueberlieferung der Apoſtel gelten müſſe [1]). Und Irenäus in einem augenblicklichen Enthuſiasmus für die Glaubensunmittelbarkeit der Barbaren, welche ohne Tinte und Papier durch den heiligen Geiſt die alte Ueberlieferung treu im Herzen trügen, konnte ſogar die unbedingte Nothwendigkeit ſchriftlicher Religionsurkunden in Frage ſtellen [2]). Clemens von Alexandrien hat mehrmals mit faſt kindlicher Freude der ſeligen Männer gedacht, aus deren Mund er einſt die apoſtoliſche Tradition der wahren Lehre empfangen, und ihren Unterricht als ein Gegenmittel der Vergeßlichkeit auf's Greiſenalter, gleich einem Blüthenſtrauß von prophetiſch-apoſtoliſcher Wieſe, ſeinen Büchern über die höhere Gnoſis einverwebt [3]). Allbekannt iſt, welch' koſtbare Bauſtücke Euſebius für ſein unſterbliches Geſchichtswerk, insbeſondere für die Zuſtände und Bildungsphaſen der älteſten Kirche aus dem Steinbruch der mündlichen Ueberlieferung heraus geſchlagen hat. Schon die häufigen Einführungsformeln der erzählten Begebenheiten, wie λόγος ἔχει, παρειλήφαμεν, ἱστορεῖται, φασί und ähnliche [4]), weiſen darauf mit Beſtimmtheit hin. Ja noch von den großen Kirchenlehrern des 4. Jahrhunderts, einem Baſilius von Cäſarea, einem Chryſoſtomus, wurde die vollkommene Gleichberechtigung der mündlichen Ueberlieferung neben dem geſchriebenen Wort behauptet und für die ungeſchriebene Hinterlaſſenſchaft der Apoſtel ohne allen Beweis dieſelbe Glaubwürdigkeit als für die Denkſchriften des Kanon beanſprucht [5]). Natürlich daß im Verfolg dieſer Zeiten die Verderbniſſe der mündlichen Ueberlieferung ſich in dem Maß häuften, als die Entfernung der Jahrhunderte die Prüfung erſchwerte und die Geneigtheit der ſpätern Kirchen, ihre Einrichtungen und Obſervanzen auf apoſtoliſche Auktorität

---

1) Adv. Marc. 4, 5. 2) Adv. haeres. 3, 4. p. 178. 3) Strom. 1, 1, 11. sq. T. II. p. 9. sq. 4) Vgl. Jachmann's Bemerkungen über die Kirchengeſchichte des Euſebius: Illgen's Zeitſchrift f. d. hiſtor. Theol. J. 1839. H. 2. S. 14. f. 5) S. Daniel theologiſche Controverſen. Halle 1843. S. 51. ff.

zu gründen, das Urtheil mißleitete. Allein welche Goldkörner dennoch in dieſen Bergen von Sagenſpreu geborgen waren, läßt ſich ahnen, wenn man nur die beiden lieblichen Anekdoten über die letzten Lebenstage des greiſen Apoſtelbiſchofs Johannes bei Clemens und Hieronymus vergleicht[1]). Wenn nun alſo die mündliche Ueberlieferung noch bis in die ſpäteſten Zeiten der organiſirten Kirche ein ſo bedeutendes Anſehn behauptete; wenn ſie erſt in den Tagen Juſtin's ihre bis dahin faſt unumſchränkte Geltung mit den neuteſtamentlichen Religionsurkunden zu theilen anfing; wenn Juſtin's Uebereinſtimmung mit ſo zahlreichen andern Kirchenſchriftſtellern (griechiſchen wie lateiniſchen, ältern und jüngern) in denſelben unkanoniſchen Textbeſtandtheilen ſich ſchlechterdings nicht aus dem gemeinſamen Gebrauch eines und deſſelben Apokryphums erklären läßt, weil die wenigſten unter jenen Vätern eine und dieſelbe apokryphiſche Evangelienſchrift gebraucht haben können; wenn ebenſowenig die vermittelnde Auskunft durchführbar iſt, daß die unkanoniſchen Ueberlieferungsſtücke zunächſt aus dem Apokryphum Juſtin's in anderweitige Evangelienſchriften, alsdann aus dieſen in die Schriften der ſpätern Väter übergegangen ſeien: woher in aller Welt könnten die unkanoniſchen Apomnemoneumata Juſtin's, wenn nicht aus dem Born der mündlichen Ueberlieferung ſtammen? Hätte nicht Juſtinus auf ſeinen weiten Reiſen mehr als Gelegenheit gehabt, die etwa noch vorhandenen Reſte umlaufender Evangelientraditionen an Ort und Stelle zu erkunden? Oder ließe ſeine ſonſtige Geneigtheit, ſich über Urkunden und Verhältniſſe der Vorzeit durch Augenſchein oder Hörenſagen zu unterrichten[2]), etwa zweifeln, daß er dieſe Gelegenheit ſo

1) Hieronym. in Galat. 6, 10. T. IX. p. 158. — Clemens quis div. salv. poss. c. 42. T. III. p. 353.: *ἄκουσον μῦθον οὐ μῦθον, ἀλλὰ ὄντα λόγον περὶ Ἰωάννου τοῦ ἀποστόλου παραδεδομένον, καὶ μνήμῃ πεφυλαγμένον.* 2) S. ſeine eigenen Mittheilungen in Betreff des Urſprungs der LXX. und der Sibylle: coh. ad Gr. c. 13. p. 46. [p. 14. C.] c. 37. p. 106. [p. 35].

viel möglich ausgebeutet haben werde? Dagegen hat man nun freilich auf die zwei Thatſachen hingewieſen, einmal, daß ja die Denkwürdigkeiten Juſtin's bereits alles auf Leben und Lehre des Herrn Bezügliche enthalten hätten, ſodann daß Juſtinus in zwei Punkten ſehr auffallend mit dem Evangelium der Hebräer zuſammenſtimme: beides entſcheidende Beweiſe, daß ſeinen Erinnerungen ſchon nicht mehr die mündliche Ueberlieferung, vielmehr ausſchließlich ein ſchriftliches Evangelium, im Beſondern das Hebräerevangelium zu Grund gelegen habe[1]). Ich wüßte vom Standpunkt dieſer Unterſuchung durchaus keinen Grund, mich der Konſequenz ſolcher Folgerung zu widerſetzen, ſo ſie nur durch das Gewicht ihrer Gründe irgend empfohlen wäre. Denn ſo gut wie z. B. die Alexandriner (ein Clemens und Origenes), wie ſelbſt noch viel ſpätere Väter (und unter ihnen die orthodoxeſten) ohne die Beſorgniß, daß ſie dem Anſehn der kirchlich allein recipirten Apoſtelſchriften Abbruch thäten, daß ſie in das Bett der unverfälſchten Evangelienüberlieferung wilde, zerſtörende Gewäſſer leiteten, eine Auswahl der beſſern Apokryphen noch neben den kanoniſchen Evangelien gebrauchen konnten: wie ſollte der ſubſidiäre Gebrauch einer ſolchen apokryphiſchen Evangelienſchrift bei einem Mann eine Unmöglichkeit ſein, der für die Wahrheit oder Unwahrheit der evangeliſchen Ueberlieferung den unfehlbaren Prüfſtein in der Perſpektive der altteſtamentlichen Prophetie und noch keineswegs die Grenzlinie zwiſchen Kanoniſchem und Außerkanoniſchem mit der Haarſchärfe ſpäterer Orthodoxie gezogen hatte? Um den Monſtreſchluß Schwegler's, daß, ſobald Juſtinus nur einmal das Hebräerevangelium als kanoniſche Schrift gebraucht habe, er es öfter, er es überall da gethan haben könne, wo ſein Text mit dem ſynoptiſchen nicht wörtlich genau übereinſtimmt, dürfte es ſchon

1) So beſonders Stroth (Repertorium f. bibl. u. morgenl. Litteratur I. S. 14. ff. 22. ff.), Schwegler (das nachapoſtoliſche Zeitalter I. S. 222. 229. f. 232.) und Credner (Beiträge zur Einleitung I. S. 129. f. 219. f.).

nach den frühern Ausführungen geſchehn ſein. Oder wenn **Clemens** von Alexandrien die meiſten ſeiner Evangeliencitate in einer von dem kanoniſchen Schrifttext oft äußerſt verſchiedenen Textform, nicht ſelten neben den Evangelien der Kirche noch Stellen außerkanoniſcher, ſelbſt entſchieden häretiſcher Evangelien, einige ſogar anſcheinend mit völlig derſelben Achtung angeführt hat: hätten deshalb nothwendig alle ſeine Evangeliencitate nur aus Apokryphen geſchöpft ſein müſſen? Keineswegs alſo darum, als ob der ſekundäre Gebrauch eines Apokryphums mit Juſtin's Standpunkt unvereinbar oder für die bereits erwieſene Identität ſeiner Denkwürdigkeiten mit den Evangelien der Kirche irgend gefährlich wäre, ſondern lediglich darum, weil ſie nicht den geringſten Schein einer Begründung hat, iſt die Zurückführung ſeiner unkanoniſchen Evangeliencitate auf das Hebräerevangelium abzuweiſen. Bei der Erzählung von Chriſti Geburt hat Juſtinus einem aus Matthäus und Lukas kombinirten Citat die Anführungsformel angeſchloſſen: *ὡς οἱ ἀπομνημονεύσαντες πάντα τὰ περὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐδίδαξαν*[1]). In dieſem *πάντα* ſoll der Beweis liegen, daß der Kirchenvater bereits mit der mündlichen Ueberlieferung vollſtändig gebrochen und alle evangeliſchen Nachrichten ausſchließlich aus dem All der ſchriftlichen Tradition geſchöpft habe. Allein man orientire ſich nur einigermaßen auf ſeinem Sprachgebiet, um zu begreifen, daß dieſer Sinn in keinem Fall beabſichtigt ſein könne. Oder wenn der Apologet anderwärts rühmt, daß durch die Kraft des Namens Jeſu viele Dämoniſche in der ganzen Welt (*κατὰ πάντα τὸν κόσμον*) von den Chriſten geheilt würden[2]); wenn er voll Begeiſterung ausruft, daß die Apoſtel überallhin (*πανταχοῦ*) von Jeruſalem aus das Evangelium verkündigt hätten[3]); wenn er den ächten Chriſten die Prärogative zuſpricht, daß ſie alle Geheimniſſe des Geſetzes, die volle Weſenheit

1) Apol. 1, 33. p. 208. [p. 75. B.]. 2) Apol. 2, 6. p. 298. [p. 45. A.]. 3) Apol. 1, 45. p. 228. [p. 83. A.].

des himmliſchen Vaters erkenneten[1]): ſoll das *πάντα* auch hier im ſtrikteſten Sinn verſtanden werden? Offenbar will der nach Juſtin's Art hyperboliſche Ausdruck nichts Weiteres ſagen, als daß die Denkwürdigkeiten der Apoſtel in ihrer Totalität, daß die vier kanoniſchen Evangelien in ihrem Komplex ein weſentlich erſchöpfendes Geſammtbild des Lebens und der Lehre Chriſti gäben. Dabei bedurfte es der ausdrücklichen Hinweiſung auf die gelegentlich aus der mündlichen Ueberlieferung aufgenommenen Evangelienbruchſtücke um ſo weniger, als dieſe Bruchſtücke zu dem Geſammtbeſtand der den kanoniſchen Evangelien entlehnten Texte in ſo gar keinem Verhältniß nach Umfang und Bedeutung ſtehn. Iſt ja ſelbſt auf dem Standpunkt der Gegner jenes All der ſchriftlichen Evangelienüberlieferung keineswegs im abſoluten Sinn zu verſtehn. Denn falls auch nur die Bezeugung des vierten Evangeliſten (20, 30. 21, 25.) oder die Menge der noch bis in die ſpätern Jahrhunderte umlaufenden ungeſchriebenen Ausſprüche Chriſti (darunter Akt. 20, 35.) in Betracht gezogen wird, ſo kann doch im Ernſt nicht die Meinung ſein, die kanoniſchen Evangelien in Verbindung mit dem Evangelium der Hebräer oder gar dieſes Hebräerevangelium für ſich allein hätten alles auf Leben und Lehre Chriſti Bezügliche enthalten.

Zwiſchen dem Hebräerevangelium (nach den Fragmenten bei Epiphanius) und Juſtin beſteht nun allerdings in zwei unkanoniſchen Geſchichtsüberlieferungen eine gewiſſe Uebereinkommenheit. Es ſind die beiden Erzählungen über die Taufe Jeſu, daß nämlich Feuer am Jordan aufgeleuchtet und vom Himmel die Gottesſtimme ertönt ſei: *υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκ' σε*[2]). Allein in noch ſehr vielen alten Schriftwerken wur-

1) Dial. c. Tr. c. 44. p. 140. [p. 263. A.] — c. 121. p. 404. [p. 350. B.]: *τὰ τοῦ πατρὸς ἐπιγνῶναι πάντα.* 2) Epiphan. adv. haeres. 30, 13. T. I. p. 138.: *τοῦ λαοῦ βαπτισθέντος ἦλθε καὶ Ἰησοῦς καὶ ἐβαπτίσθη ὑπὸ τοῦ Ἰωάννου. Καὶ ὡς ἀνῆλθεν ἀπὸ τοῦ ὕδατος, ἠνοίγησαν οἱ οὐρανοὶ καὶ εἶδε τὸ πνεῦμα τοῦ*

den dieſelben Ueberlieferungen geleſen, in welche ſie unmöglich erſt aus dem Hebräerevangelium eingedrungen ſein konnten. Da ferner alle Verwandtſchaft Juſtin's mit den Ebioniten ſich eben auf jene beiden Punkte beſchränkt, da der Strom der mündlichen Ueberlieferung um Mitte des 2. Jahrhunderts (zumal unter den Paläſtinenſern) noch im breiteſten Bett floß: wäre es nicht die allereinfachſte Vermuthung, daß beide Partheien völlig unabhängig von einander jene Taufanekdoten ſich aus der mündlichen Ueberlieferung angeeignet haben? Beſteht ja neben dem Verwandtſchaftlichen auch wieder eine gedoppelte, an ſich keineswegs unerhebliche Verſchiedenheit! Denn iſt nach Juſtinus das Feuer am Jordan beim Hinabſteigen Jeſu zur Taufe aufgeleuchtet, ſo erglänzte es nach den Ebioniten im Augenblick des Wiederaufſteigens. Während ferner nach Juſtin die Himmelsſtimme die einfache Ankündigung enthielt, daß Jeſus Gottes Sohn ſei, den der Vater heute geboren; ſo hatten die Ebioniten eine doppelte Himmelsſtimme fingirt, die eine für Johannes den Täufer, durch welche ihm überhaupt erſt Kunde über die Meſſianität des eben zur Taufe herzutretenden Jeſus wurde, die andere für Jeſum ſelbſt, des Inhalts, daß er der geliebte Sohn ſei, an welchem der himmliſche Vater Wohlgefallen habe, (durch Begabung mit dem Meſſiasgeiſt) gezeugt. Sofort leuchtet Jedermann ein, daß dieſe Kombination die Taufberichte der ſynoptiſchen Evangelien vorausſetze. Denn augenſcheinlich ſollte durch die Verdoppelung der Himmelsſtimme die Verſchiedenheit der ſynoptiſchen Taufberichte in

---

θεοῦ τὸ ἅγιον ἐν εἴδει περιστερᾶς κατελθούσης καὶ εἰσελθούσης εἰς αὐτόν. Καὶ φωνὴ ἐγένετο ἐκ τοῦ οὐρανοῦ λέγουσα· σύ μου εἶ ὁ υἱὸς ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ ηὐδόκησα. Καὶ πάλιν· ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε. Καὶ εὐθὺς περιέλαμψε τὸν τόπον φῶς μέγα. Ὃν ἰδών, φησίν, ὁ Ἰωάννης λέγει αὐτῷ· σὺ τίς εἶ κύριε; Καὶ πάλιν φωνὴ ἐξ οὐρανοῦ πρὸς αὐτόν· οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐφ᾽ ὃν ηὐδόκησα. Καὶ τότε, φησίν, ὁ Ἰωάννης προσπεσὼν αὐτῷ ἔλεγε· δέομαί σου, κύριε, σύ με βάπτισον. Ὁ δὲ ἐκώλυεν αὐτῷ λέγων· ἄφες, ὅτι οὕτως ἐστὶ πρέπον πληρωθῆναι πάντα.

Ausgleichung gebracht ſein[1]). Und für die ebionitiſche Chriſtusidee von dem erſt bei der Taufe mit dem Menſchen Jeſus vereinten Gottesgeiſt war die erwünſchteſte apoſtoliſche oder ſo zu ſagen himmliſche Auktorität erlangt. Nun hat's freilich Vielen ſcheinen wollen, als ob an Einer Stelle ausdrücklich von Juſtin die beiden Anekdoten von dem Jordansfeuer und der Himmelsſtimme als Beſtandtheile ſeiner apoſtoliſchen Denkwürdigkeiten aufgeführt ſeien. Allein ſelbſt für den Fall, daß ſich's alſo verhielte, was wäre es mehr als eine der vielen Irrungen, an denen es auch ſonſt in Juſtin's Schriften keineswegs fehlt[2])? Wie leicht, daß ſich dem Erinnernden einzelne Beſtandtheile der mündlichen Ueberlieferung als Beſtandtheile der ſonſt gebrauchten Evangelienbücher darſtellen konnten, ihm, dem jedes Intereſſe abging, mit kleinlicher Sorgfalt zwiſchen beiden zu unterſcheiden, ja da vielleicht die Länge der Zeit beiderlei Textelemente in ſeiner Anſchauung ununterſcheidbar vermiſcht hatte? In keinem Fall wenigſtens wäre es ein ſtärkerer Fehlgriff, als wenn beim Gebrauch altteſtamentlicher Schriftſtellen die Namen der Propheten unter einander verwechſelt oder getrennte Ausſprüche in Einen zuſammengezogen ſind! Ja

---

1) Vgl. Matth. 3, 17. mit Luk. 3, 22. Dazu Paulus exegetiſches Handbuch über die drei erſten Evangelien I. S. 374. f. und Franck üb. d. Evangel. der Hebräer: theol. Studien und Kritiken J. 1848. H. 2. S. 394. f. 413. f. Mit Recht ſagt Strauß (Leben Jeſu 3. Aufl. I. S. 393.): „daß wir an dem Bericht des Hebräerevangeliums nicht die urſprüngliche Form dieſer Erzählung beſitzen, konnte ſchon die äußerſt ſchleppende Wiederholung der Himmelsſtimme ſammt dem Auseinandergezogenen der ganzen Darſtellung zeigen. Vielmehr iſt ſie ein ſehr abgeleiteter Bericht und die Stellung der Weigerung des Johannes nach der Erſcheinung und Stimme . . . . in der Abſicht vorgenommen, die Scene effektvoller zu machen. Eine einfache Weigerung von Seiten des Täufers ſchien zu matt; es mußte wenigſtens ein Fußfall (παραπεσών) vor dem Meſſias ſtattgefunden haben. Dieſer konnte aber nicht beſſer motivirt werden als durch die himmliſche Erſcheinung, welche ſomit vorangeſtellt werden mußte." 2) Vgl. meine Monographie über Juſtin d. Märt. I. S. 223. f.

ſelbſt die Vermuthung dürfte nicht ſo ganz ohne Wahrſcheinlichkeit ſein, daß Juſtinus mindeſtens die Worte der Himmelsſtimme: *ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε* bereits in ſeiner Handſchrift des Lukas vorgefunden hatte. Dazu kommt, daß die ganze Thatſache, Juſtinus habe die beiden Nachrichten über das Jordansfeuer und die Himmelsſtimme als Beſtandtheile ſeiner Apoſtelſchriften bezeichnet, auf einem bloßen exegetiſchen Mißverſtand beruht. Bei Gelegenheit der meſſianiſchen Ausdeutung des 22. Pſalms, wo Juſtinus der Verſuchung Jeſu durch den Satan Erwähnung thut, hat er ihr die Worte der Himmelsſtimme eingeflochten[1]): *ὁ διάβολος ἅμα τῷ ἀναβῆναι αὐτὸν* (*Ἰησοῦν*) *ἀπὸ τοῦ ποταμοῦ τοῦ Ἰορδάνου, τῆς φωνῆς αὐτῷ λεχθείσης· υἱός μου εἶ σύ· ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε, ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασι τῶν ἀποστόλων γέγραπται προσελθὼν αὐτῷ καὶ πειράζων.* In dieſen Worten iſt laut der Satzfügung offenbar nur die Verſuchungsgeſchichte als Beſtandtheil der Denkwürdigkeiten dargeſtellt. Denn die Aufnahme der Himmelsſtimme war durch die vorgehende Erwähnung des Heraufſteigens Chriſti vom Jordan bedingt. Beides ſollte zur Zeitbeſtimmung für die Thatſache der Verſuchung dienen. Keine Spur, daß auch die Himmelsſtimme in den Denkwürdigkeiten berichtet geweſen ſei. Noch poſitiver iſt die zweite Stelle[2]): *καὶ τότε ἐλθόντος τοῦ Ἰησοῦ ἐπὶ τὸν Ἰορδάνην ποταμόν, ἔνθα ὁ Ἰωάννης ἐβάπτιζε, κατελθόντος τοῦ Ἰησοῦ ἐπὶ τὸ ὕδωρ, καὶ πῦρ ἀνήφθη ἐν τῷ Ἰορδάνῃ· καὶ ἀναδύντος αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ ὕδατος, ὡς περιστερὰν τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐπιπτῆναι ἐπ᾽ αὐτόν, ἔγραψαν οἱ ἀπόστολοι αὐτοῦ τούτου τοῦ Χριστοῦ ἡμῶν.* Die plötzliche Konſtruktionsveränderung konnte in dieſen Sätzen ſchwerlich ein bloßer Zufall ſein. Vielmehr ſcheint durch den Uebergang zur Infinitivform die ausdrückliche Hindeutung beabſichtigt, daß unter den

1) c. Tr. c. 103. p. 348. [p. 331. C.]. 2) c. Tr. c. 88. p. 302. [p. 315. C.].

angeführten Daten eben nur das Herabſenken des heiligen Geiſtes auf Jeſum aus den apoſtoliſchen Denkwürdigkeiten entlehnt ſei[1]). Wozu ſonſt dieſer Konſtruktionswechſel ohne Grund und Abzweckung? Sollte er dem Wechſelſpiel des Zufalls aufgebürdet werden: allein welch' eine Seltſamkeit alsdann, daß gerade nur die mit der Infinitivkonſtruktion eingeführte Thatſache in den kanoniſchen Evangelien vorhanden, dagegen die Notiz über die Feuererſcheinung denſelben völlig fremd iſt? Oder hätte Juſtinus mit jenem Wechſel den Hauptpunkt ſeiner Beweisführung hervorheben wollen? Ja wenn die Thatſache, daß bei der Taufe im Jordan ſich der Geiſt auf Jeſum in Geſtalt einer Taube herabſenkte, nur wirklich der Hauptpunkt im Beweisganzen wäre! Allein in der That iſt dieß der Doppelgedanke, einmal daß die einſt den Propheten vereinzelt verliehn geweſenen Geiſtesgaben, nachdem ſie in Chriſto bei der Taufe ihren Ruhe- und Einheitspunkt gefunden, durch ihn von den Juden auf die gläubigen Chriſten übertragen ſeien; zum andern daß Chriſtus bereits als Kind durch ſeinen Sieg über den Dämon von Damaskus als Träger der vollen Geiſteskräfte geoffenbart, daß ſomit der Thatbeweis geliefert ſei, er habe die Geiſtesgaben bei ſeiner Taufe eben nicht ſeines Bedürfniſſes halber, ſondern zu dem Behuf empfangen, daß ſie in ihm zur Ruhe und erneuerten Ausgießung über die Chriſten gelangten.

Nach alle dem darf wohl als erwieſen gelten, daß Juſtinus, weit entfernt den Gebrauch eines apokryphiſchen Evangeliums neben oder anſtatt der kanoniſchen Apoſtelſchriften anzudeuten, ſeine unkanoniſchen Evangelienüberlieferungen vielmehr insgeſammt aus dem Born der mündlichen Ueberlieferung geſchöpft hat. Und ſelbſt den äußerſten Fall eines Mitgebrauchs des Hebräerevangeliums zugeſtan-

1) So ſchon Grabe (spicilegium patrum I. p. 19. sq.). Nach ihm Paulus (theologiſch exegetiſches Conſervatorium I. S. 18. f. 65.) und Bindemann (a. O. S. 471.).

den, ſo würde doch höchſtens dieß daraus folgen, daß ihm der Begriff der Kanonicität noch nicht im Sinn der ſpätern Jahrhunderte feſtgeſtanden habe. Oder wenn z. B. Clemens von Alexandrien, wenn Origenes und Hieronymus manche gelegentliche Mittheilungen aus apokryphiſchen Evangelien ſchöpften; wenn von faſt allen Vätern der griechiſchen Kirche die ſogenannten ungeſchriebenen Ausſprüche Chriſti adoptirt ſind: waren dieſe Väter darum mit den Evangelien der allgemeinen Kirche weniger vertraut? Wenn endlich das N. T. mitunter auf altteſtamentliche Ausſprüche anſpielt, für welche es in dem heutigen Kanon ſelbſt an den entlegenſten Andeutungen fehlt [1]); wenn Irenäus und Clemens von Alexandrien, einer dem andern nachſchreibend, eines Spruchs Erwähnung thun, welcher nicht minder vergeblich im A. T. geſucht wird [2]): wäre etwa bei dieſen Vätern eine andere Textgeſtalt des A. T. vorauszuſetzen, als die übrige Welt kennt?

§. 42.

Schlußbetrachtung.

Faſſen wir ſchließlich das Ganze der bisherigen Erörterungen noch einmal zuſammen; ſo iſt Thatſache, daß die Beſchreibung, welche Juſtinus von ſeinen Denkwürdigkeiten macht, auf keine andern Evangelienſchriften als die vier Evangelien der Kirche paßt, weil nur von ihnen wahr iſt, daß ſie in allen Haupttheilen der Chriſtenheit beim ſonntäglichen Gottesdienſt vorgeleſen, von Apoſteln und Apoſtelſchülern verfaßt wurden — daß alle vier Evangelien von Juſtinus vielfach citirt ſind, am öfterſten das des Matthäus, nur einmal mit

1) So ſchon Mynſter kleine theologiſche Schriften S. 23.

2) Iren. adv. haeres. 4, 32. p. 248.: quemadmodum alibi dicit (scriptura): sacrificium deo cor contribulatum (Pſalm 51, 19.), odor suavitatis deo cor clarificans eum qui plasmavit. — Clemens paed. 3, 12, 90. T. I. p. 340.: *ὀσμή, φησίν, εὐωδίας τῷ θεῷ καρδία δοξάζουσα τὸν πεπλακότα αὐτήν.*

Sicherheit das des Markus, das des Lukas am gewöhnlichſten kombinirt mit dem Text des Matthäus, wenigſtens etliche Male das des Johannes, ſo jedoch daß noch in vielen andern Erinnerungen ſeine Sprache und ſein Ueberlieferungsſtoff durchklingt — daß ferner die wenigen nichtkanoniſchen Citate dem im 2. Jahrhundert noch überall reich und friſch ſprudelnden Born der mündlichen Ueberlieferung entnommen ſind — endlich daß die Verſchiedenheiten vom kanoniſchen Evangelientext insgeſammt aus dem Bildungstrieb der freien Erinnerung ungezwungen zu erklären, überdieß durch die zahlreichſten und ſprechendſten Parallelen gewährleiſtet ſind. Vorzüglich entſcheidend ſind in letzterer Hinſicht die Analogieen in den Evangeliencitaten der Väter und in den altteſtamentlichen Anführungen Juſtin's. Gegenüber dem Einwand, daß, wie zahlreich auch die Parallelſtellen zu den Textdifferenzen der Denkwürdigkeiten bei den übrigen Kirchenvätern ſein möchten, dieſe doch nirgends ſonſt bei einem und demſelben Kirchenſchriftſteller ſo maſſenhaft und komplicirt, als bei Juſtin angetroffen würden, vergleiche man nur die Schriftcitate bei Epiphanius, und die Bilanz wird ſich ſofort zu Gunſten Juſtin's wenden. Somit ſpreche ich als Geſammtreſultat der Unterſuchung aus, daß Juſtin's Evangelienſchriften, die Denkwürdigkeiten der Apoſtel, durchaus nichts als unſere kanoniſchen Evangelien und dieſe Evangelien, wie überdieß nach allen ſonſtigen Daten der Zeitgeſchichte nicht anders denkbar iſt, längſt vor der Mitte des 2. Jahrhunderts im allgemeinen und unbeſtrittenen Kirchengebrauch waren.

Druckfehler.

S.	42.	Z.	20.	von	oben	lies	ſondern anſtatt ſodern.
=	64.	=	18.	=	=	=	des anſtatt das.
=	92.	=	2.	=	unten	=	ἐν anſtatt ἐ.
=	144.	=	8.	=	oben	=	abentheuerlichſten anſtatt abenteuerlichſten.
=	147.	=	1.	=	=	=	ſolchen anſtatt wolchen.
=	190.	=	22.	=	=	=	eines anſtatt einer.
=	265.	=	6.	=	=	=	*ἱματισμόν* anſtatt *ἱμαντισμόν*.
=	396.	=	17.	=	=	=	dem anſtatt den.

Bücher-Anzeigen.

In gleichem Verlage ſind erſchienen:

Tholuck, Aug., Commentar zu dem Evangelio Johannis. 6. Aufl. 1 Rthlr. 20 Sgr.

— Die Lehre von der Sünde und vom Erlöſer, oder die wahre Weihe des Zweiflers. 6. Aufl. 1 Rthlr. 15 Sgr.

— Philologiſch-theologiſche Auslegung der Bergpredigt Chriſti nach Matthäus. 3. Aufl. 2 Rthlr. 4 Sgr.

— Commentar zum Brief an die Hebräer mit Beilage. 2. Aufl. 2 Rthlr. 15 Sgr.

— Das Alte Teſtament im neuen Teſtament (Beilage zu dem Commentar über den Hebräerbrief.) — Rthlr. 15 Sgr.

— Die Glaubwürdigkeit der Evangel. Geſchichte, zugleich eine Kritik v. Strauß, Leben Jeſu, für theologiſche und nicht theologiſche Leſer dargeſtellt. 2. Aufl. 2 Rthlr. — Sgr.

— vermiſchte Schriften, größtentheils apologetiſchen Inhalts, 2 Thle. 4 Rthlr. — Sgr.

— Stunden chriſtlicher Andacht. 4. Aufl. 2 Rthlr. — Sgr.

— Commentatio de vi quam graeca philosophia in theologiam tum Muhammed. tum Judaeorum. Part. I. II. — Rthlr. 21¼ Sgr.

Ullmann, C., über die Sündloſikeit Jeſu. Eine apologetiſche Abhandlung. 4. Aufl. 1 Rthlr. — Sgr.

— Die Reformatoren vor der Reformatiion. 2 Thle. 5 Rthlr. 20 Sgr.

— Hiſtoriſch oder Mythiſch? Beiträge zur Beantwortung der gegenwärtigen Lebensfrage der Theologie. 1 Rthlr. 3¾ Sgr.

— Comment. de Beryllo Bostreno ejusque doctrina — Rthlr. 10 Sgr.

— über den unterſcheidenden Character oder das Weſen des Chriſtenthums, mit Beziehung auf neuere Auffaſſungsweiſen und einem Blick auf Gegenwärtiges. — Rthlr. 12 Sgr.

— Einiges für Gegenwart und Zukunft. Anſprache an die Freunde Deutſchlands und der deutſchen evangeliſchen Kirche. — Rthlr. 6 Sgr.

— und A. Hauber. Zwei Bedenken über die Deutſchkatholiſche Bewegung. — Rthlr. 12 Sgr.

Ullmann, C. und Lücke, Dr. Fr.: Erörterungen über die Nichtannahme des Königsberger Deputirten Dr. Rupp, auf der Berliner Generalverſammlung des Guſtav-Adolph-Vereins. 12 Sgr.

Neander, Aug, Das Leben Jeſu. 4. Aufl. 3 Rthlr. 10 Sgr.

— Geſchichte der Pflanzung und Leitung der chriſtlichen Kirche durch die Apoſtel, 4 Aufl. mit einer Landcharte. 4 Rthlr. — Sgr.

— Allgemeine Geſchichte der chriſtlichen Religion und Kirche. 1r, 2r, 3r, 4r, III. IV. V. 1r V. 2r oder 7r, 8r, 9r, 10r Bd. gut Papier 24 Rthlr. 24½ Sgr.

Daſſelbe, ordinär Papier 19 Rthlr. 4½ Sgr.

— Denkwürdigkeiten aus der Geſchichte des chriſtlichen Lebens. 3. verb. Aufl. 2. Thle. 3 Rthlr. 14 Sgr.

Neander, A., Tabell. Darſtellung d. Dogmengeſch. v. K. Vorländer, 2 Hefte. — Rthlr. 20 Sgr.

— Der heilige Bernhardt. 2. Aufl. (unter der Preſſe.)

Erbkem, H. W., Geſchichte der proteſtantiſchen Sekten im Zeitalter der Reformation. 2 Rthlr. 16 Sgr.

Hermann, Die ſpeculative Theologie in ihrer Entwickelung durch Daub. 1 Rthlr. 18 Sgr.

Hurter, Geſchichte Papſt Innocens III. und ſeiner Zeitgenoſſen. 4 Thle. 13 Rthlr. — Sgr.

Huther, J. E., Cyprians Lehre von der Kirche. 1 Rthlr. — Sgr.

Luthers Werke in einer das Bedürfniß der Zeit berückſichtigenden Auswahl. 10 Bde. 3. Aufl. 5 Rthlr. — Sgr.

Meier, G. A., Lehre von der Trinität in ihrer hiſtoriſchen Entwickelung. 2 Thle. 2 Rthlr. 25 Sgr.

Pelt, D. A. Fr. L., Theologiſche Encyklopädie als Syſtem im Zuſammenhange mit der Geſchichte der theologiſchen Wiſſenſchaft. 2 Rthlr. 20 Sgr.

Reich, G., Die Lehrfortbildung des Proteſtantismus auf dem Grund der Augsburgiſchen Confeſſion. — Rthlr. 24 Sgr.

Reuchlin, H., Das Chriſtenthum in Frankreich innerhalb und außerhalb der Kirche. 2 Rthlr. 10 Sgr.

— Geſchichte von Port-Royal. Der Kampf des reformirten und des jeſuitiſchen Katholicismus unter Louis XIII. und XIV. 2 Bde. 8 Rthlr. — Sgr.

Schenkel, Dr. D., Die religiöſen Zeitkämpfe. 1 Rthlr. — Sgr.

Schelling, K. F. A., Proteſtantismus und Philoſophie. 27 Sgr.

Schröder, M., Die Idee der Entwickelung und deren Bedeutung für die proteſtantiſche Kirche. — Rthlr. 15 Sgr.

Wieſeler, K., chronologiſche Synopſe der vier Evangelien. 2 Rthlr. 20 Sgr.

Wiggers, Dr. Julius, Kirchliche Statiſtik oder Darſtellung der geſammten chriſtlichen Kirche. 2 Bde. 3 Rthlr. 5 Sgr.

— Geſchichte der evangeliſchen Miſſion. I. II. ½ 3 Rthlr. 10 Sgr.

Umbreit, W. C. Dr., Chriſtliche Erbauung aus dem Pſalter. 2. verbeſſerte und vermehrte Ausgabe. gr. 8. geheftet. 24 Sgr.

— Praktiſcher Commentar über die Propheten des Alten Bundes, deſſen Inhalt folgender iſt:

1r Band:	Jeſaias. 2. Aufl.		2 Rthlr. 12 Sgr.
2r »	Jeremias.		1 » 12½ »
3r »	Heſekiel.		1 » 10 »
4r »	1e Abth.	1e Hälfte. Hoſea, Joel, Amos, Obadja	1 Rthlr.
		2e Hälfte. Micha, Nahum, Habakuk, Zephanja	21 Sgr.
	2e Abth.	Haggai, Sacharja, Maleachi	25½ Sgr.

— Der Knecht Gottes. Beitrag zur Chriſtologie des Alten Teſtaments. 8. geheftet 15 Sgr.

— Neue Poeſien aus dem Alten Teſtament. 8. cartonn. 1 Rthlr.

BS
3555
.S46

19180

Sämisch

Die apostolischen denkwürdigkeiten ...

4

1833

UNIVERSITY OF CHICAGO
48 454 177